ANTHONY PAGDEN
LA CAIDA DEL HOMBRE NATURAL

500
1492 - 1992

ALIANZA AMERICA

La caída del hombre natural
El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa

Alianza América

Monografías

Anthony Pagden

Versión española de
Belén Urrutia Domínguez

La caída del hombre natural
El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa



Alianza
Editorial

Título original:
The Fall of Natural Man. The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology



Calle Milán, 38, 28043 Madrid; teléf. 200 00 45
ISBN: 84-206-4217-7
Depósito legal: M. 20.879-1988
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

Indice

Nota de agradecimiento 11

Abreviaturas 13

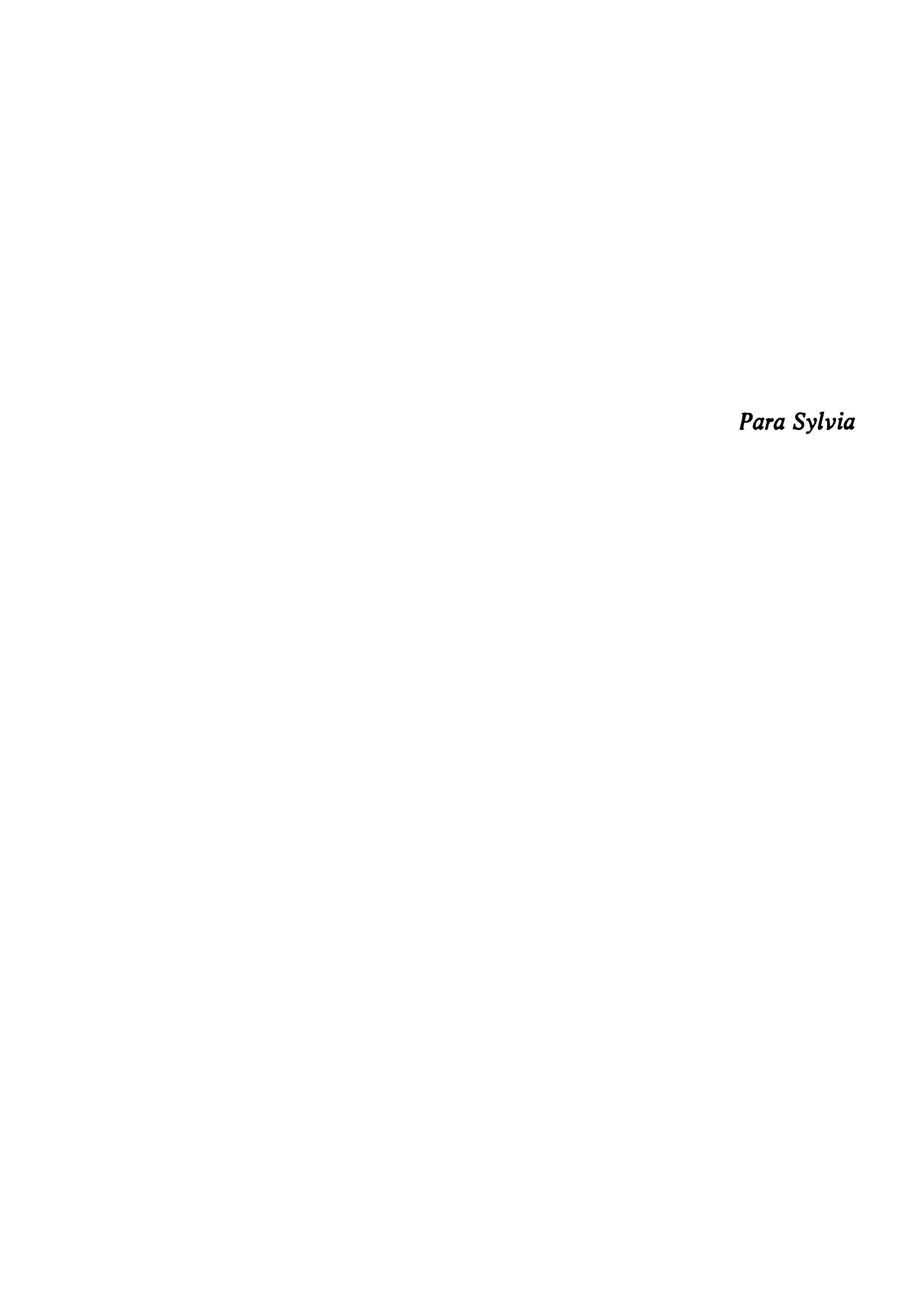
Prefacio a la edición española 15

Introducción 21

1. El problema del reconocimiento 29
2. La imagen del bárbaro 35
3. La teoría de la esclavitud natural 51
4. De esclavos de la naturaleza a hijos de la naturaleza 89
5. El retórico y los teólogos: Juan Ginés de Sepúlveda y su diálogo, *Demócrates secundus* 155
6. Un programa de etnología comparativa. (1) Bartolomé de Las Casas 169
7. Un programa de etnología comparativa. (2) José de Acosta ... 201
8. Joseph François Lafiteau: la etnología comparativa y el lenguaje de los símbolos 261

Bibliografía 275

Indice de materias 293



Para Sylvia

... beaucoup de choses entreprises sur les ténèbres de l'esprit... et la terre livrée aux explications...

St-John Perse, *Anabasis*

Nota de agradecimiento

Durante sus largos años de gestación, este libro se ha beneficiado, directa o indirectamente, del consejo, ánimos e inspiración de varios amigos y compañeros. Hugh Trevor-Roper (Lord Dacre de Glanton) me ayudó a comprender el contexto general de los autores que había decidido estudiar y siempre ha sido indefectiblemente generoso con su tiempo. C. R. Boxer leyó uno de los primeros borradores y, además de señalar muchos detalles que yo no había observado, evitó que cometiera varios errores de hecho. John Elliott, en particular, leyó varias de las primeras versiones de todo el trabajo durante el año que, gracias a su amabilidad, pude pasar en Princeton, e hizo todo lo que pudo por impartir algo de su propia claridad mental a la versión final. Charles Smitt me ayudó con su conocimiento inigualable de la filosofía del Renacimiento y Rob Bartlett me enseñó la mayor parte de lo que sé sobre los orígenes medievales de mi tema. Stephen R. L. Clark leyó un borrador preliminar de lo que posteriormente fueron los capítulos 3 y 4 y me animó a pensar de nuevo sobre la psicología de Aristóteles y sus implicaciones para los escolásticos españoles del siglo XVI. No obstante, mi mayor deuda individual la tengo con Peter Russell, que ha leído muchos borradores preliminares de este libro, y cuya crítica penetrante le ha dado gran parte de la forma que tiene hoy.

También ha habido momentos en los que, sin su amistad, ánimos y consejos, hubiera abandonado toda la empresa. Sin embargo, ninguna de estas personas es responsable de cómo he utilizado sus consejos. Brian Hillyard y Jeremy Lawrence me ayudaron con las transcripciones e inter-

pretaciones de muchos de los textos latinos que he utilizado. Nigel Griffin no sólo me presentó en los archivos jesuitas en Roma y me guió por la intrincada historiografía jesuita, sino que me ha proporcionado durante estos años innumerables referencias que nunca hubiera descubierto por mí mismo. También he aprendido mucho de conversaciones sostenidas en momentos y lugares diferentes con John Barton, Nicholas Canny, Felipe Fernández Armesto, Valerie Fraser, Robert Hall, Geoffrey Hawthorn, Roger Highfield, Jacques Lafaye, Adriano Prospery, Paco Rico, Alastair Caunders y P. D. Walker, todos los cuales han dejado, de forma a menudo imprevisible, su marca en mi texto. También tengo una deuda de gratitud de otro tipo con dos instituciones académicas extraordinarias, el Warburg Institute (cuyo interés intelectual por el uso renacentista de los textos clásicos aparecerá en el tema mismo de este libro), donde realicé gran parte de mi investigación como Senior Research Fellow, y al Institute for Advanced Study de Princeton, donde, en una atmósfera de creatividad intelectual a la que pocas comunidades pueden incluso aspirar, se escribió la mayor parte del libro. También me gustaría mostrar mi agradecimiento a Mrs. K. Saunders, que mecanografió repetidas veces los numerosos borradores con rapidez y exactitud, y una gran paciencia. Sin embargo, dudo que este libro se hubiera llegado a escribir sin el apoyo tolerante y la confianza de mi esposa Sylvia, a quien está dedicado con agradecimiento.

Desde que apareció la primera edición de este libro en 1982 he tratado algunos de los temas que aquí se abordan con Judith Shklar y con Quentin Skinner, y muy detenidamente con Geoffrey Hawthorn. Estas conversaciones me han ayudado a ver las cosas mucho más claramente que hace cuatro años. Una reseña de Richard Tuck en *Political Studies* me ha revelado todas las implicaciones de mi argumento principal. Por tanto, he escrito una nueva introducción y otro capítulo que, en lo que respecta a las consecuencias de las tesis propuestas en los primeros cuatro capítulos y a las futuras aportaciones a éstas, introducen novedades importantes en este libro. También he aprovechado la oportunidad para corregir una serie de errores, la mayoría de los cuales me los señaló amablemente Charles Schmitt.

Abreviaturas

AGI	Archivo General de Indias (Sevilla)
AGN	Archivo General de la Nación (Ciudad de Méjico)
ARSI	Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)
BNF	Biblioteca Nazionale (Florencia)
BNM	Biblioteca Nacional (Madrid)
BNP	Bibliothéque Nationale (París)
BPM	Biblioteca del Palacio (Madrid)
BUS	Biblioteca Universitaria (Sevilla)
BV	Biblioteca Vaticana (Roma)
CDH	*Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810,* edición de Richard Konetzke, Madrid, 1953-
CDI	*Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento y colonización de las posesiones españolas en América y oceanía (sic), sacados, en su mayor parte, del Real Archivo de Indias,* edición de Joaquín F. Pacheco y Francisco de Cárdenas, Madrid, 1864-84. 42 vols.
MB	*Monumenta brasiliae, Monumenta historica societatis Iesu.* *Monumenta peruana, Monumenta historica societatis Iesu.*
MM	*Monumenta mexicana, Monumenta historica societatis Iesu.* *Monumenta missionum societatis Iesu,* Roma, 1956-, 1-
MP	*Monumenta peruana, Monumenta historica societatis Iesu.* *Monumenta missionum societatis Iesu.* Roma, 1956-, 1-
PL	J. P. Migne, *Patrologia latina,* 221 vols., París, 1844-55
PG	J. P. Migne, *Patrologia graeca,* 161 vols. París, 1857-66
RAH	Real Academia de la Historia (Madrid)

Las tres partes de la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino se citan por parte, *quaestio* y número de artículo. Se han utilizado las siguientes abreviaturas:

Ia IIae	*Prima secundae*
IIa IIae	*Secunda secundae*

He utilizado la edición Leonine, *Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia cum commentaris Thomae de Vio Caietani, cura et studio fratrum eiusdem ordinis,* Roma, 1888-1906, vols. 4-12.

Las obras de Aristóteles se han abreviado de la siguiente forma:

GA	*De generatione animalium*
Int.	*De interpretatione*
Mem.	*De memoria*
De mir. aus.	*De mirabilibus auscultationibus*
PA	*De partibus animalium*
EE	*Ethica eudemiana*
HA	*Historia animalium*
Metaph.	*Metaphysica*
Mete.	*Meteorologica*
EN	*Etica nichomachea*
Oec.	*Oeconomica*
Pol.	*Politica*
Pr.	*Problemata*
Rh.	*Rhetorica*

Prefacio a la edición española

La respuesta intelectual de los europeos ante el descubrimiento de América ha sido durante mucho tiempo objeto de intenso debate por los especialistas. Con diferencia, el aspecto más discutido en este debate se refiere a los argumentos contemporáneos sobre la legitimidad de la conquista española —y posteriormente de la inglesa y de la francesa— de los pueblos indoamericanos. Estos argumentos han sido discutidos no sólo porque el contexto en el que se inscriben es todavía escasamente comprendido, sino también, y de una manera más inmediata, porque atañen a un gran número de intereses políticos sumamente delicados.

Al menos desde el siglo XVIII todas las potencias europeas se han sentido a disgusto con su papel de colonizadores, especialmente los españoles. Incluso cuando el Imperio Español tocaba a su fin, los liberales de dentro y fuera de España contemplaron la conquista como un ejemplo de la capacidad con la que el afán de gloria, de honor, de falsas ambiciones y riquezas fáciles habían corrompido una nación. El famoso grito de indignación de Montaigne «Tantas ciudades arrasadas, tantas naciones exterminadas, tantos millones de personas pasadas a cuchillo y la parte más rica y más hermosa del mundo destrozada en beneficio del comercio de la perla y de la pimienta» permanece firmemente grabado en la imaginación moral europea. En efecto, la conquista de América, junto con la guerra de los Países Bajos, constituyó el principal ingrediente de la *leyenda negra,* un ataque intelectual en gran parte inspirado en el protestantismo contra las supuestamente rapaces y despiadadas ambiciones universalistas de la monarquía española.

La historia de la conquista se convirtió en un campo de batalla ideológico y hasta cierto punto sigue siéndolo. Al parecer el Papa Juan Pablo II todavía encuentra necesario asegurar a los modernos castellanos que al menos la evangelización fue algo honorable, aunque admitiendo que quizá debiera haber sido realizada con un menor derramamiento de sangre.

Si los liberales españoles, así como los liberales ingleses, contemplaron su pasado colonial como potencialmente vergonzoso, para los ideólogos del régimen de Franco la creación del Imperio fue *la* heroica hazaña de la Nación Castellana y de la Iglesia Católica. Para construir la imagen de un grandioso pasado imperial —que sin duda acarreó matanzas masivas— moralmente inteligible al término de la II Guerra Mundial, los eruditos franquistas dirigieron su atención no tanto hacia las gloriosas campañas militares de Cortés y de Pizarro como hacia aquellos aspectos de la conquista que podrían ser moralmente defendidos ante las más severas críticas. Señalaron correctamente que aunque las actividades de los colonizadores pudieron haber sido espectacularmente destructivas, ninguna otra potencia europea gastó tanta energía intelectual en discutir la legitimidad de sus actividades, ni tanto tiempo en intentar inútilmente refrenar los excesos de sus colonizadores. Se trataba de una labor sutilmente propagandística y descaradamente anacrónica. Lo que inevitablemente surgió del trabajo realizado por hombres como Angel Losada, Venancio Carro y Teodoro Andrés Marcos en torno a la llamada «Escuela de Salamanca» —Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y sus seguidores—, sobre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, fue la imagen de una auténtica potencia cristiana convencida, como lo estaban todos estos autores, de la superioridad de su religión y de su cultura sobre los «bárbaros» amerindios, pero que a la larga había actuado en interés de sus súbditos y de la Cristiandad universal. Era una pretensión que a pesar de las diferencias de lenguaje no difiere de aquella con la que hoy los Estados Unidos intentan encubrir sus actividades en la misma parte del mundo. Para alcanzar este fin, trataron a los autores del siglo XVI como si se hubieran enfrentado a los mismos problemas de justificación que, desde todos los puntos de vista, son hoy los nuestros. Se ignoró el contexto histórico de su discurso, el léxico y los esquemas conceptuales, las tradiciones e incluso los verdaderos problemas para los que aquéllos *reclamaban* una discusión. La gran obra erudita de Venancio Carro *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América,* que apareció por primera vez en 1951, analiza a Vitoria y a sus colegas como si nos hablaran directamente a nosotros. Incluso el término *teólogo-jurista* no sólo es un neologismo, sino también un término sumamente inapropiado, ya que, como Vitoria y sus seguido-

res señalaron repetidas veces, el análisis de los derechos *(iura)* y del derecho natural *(ius naturae)* al que se referían era un asunto específico de teólogos y *no* de juristas. Carro, en busca de una legitimación histórica para esa imagen del Caudillo de una nueva España «una, grande y libre», transformó a un grupo de teólogos tomistas en modernos filósofos del derecho internacional. Los convirtió en filósofos del derecho comprometidos con lo que para nosotros —aunque claramente no para Carro— supone la tarea por completo inimaginable de recobrar la fe en la ley natural tomista y en las virtudes de la moral aristotélica como base para la acción política. Sólo cuando esto se logre, sostenía Carro, el mundo estará en paz como lo estuvo bajo la *pax hispanica*.

Los norteamericanos, en particular Lewis Hanke, que trabajó este campo en la década de los cuarenta y cincuenta, estaban igualmente interesados en demostrar las actitudes humanitarias esencialmente modernas de los teólogos que aconsejaban y a menudo acosaban a la Administración Real Española. Mientras Carro estaba interesado en legitimar un pasado específicamente español, Hanke (con mucha menos erudición) estaba más preocupado por proporcionar un *pedigree* a la visión americana y republicana de las conquistas europeas. Vitoria y Las Casas encajaban implícitamente en la misma tradición que Jefferson y Franklin, al tiempo que se los incluía entre los padres fundadores de las Naciones Unidas.

Era comprensible que el renacimiento de la historiografía, surgido al derrumbarse el régimen de Franco, se interesase ampliamente por los siglos XVIII y XIX, un período que los franquistas prefirieron ignorar por ser la época del nacimiento del liberalismo, la democracia y el ocaso final de España como una gran potencia. Por consiguiente, y a pesar de algunos trabajos sumamente interesantes, todavía queda por hacer la tan necesitada reevaluación del siglo XVI y particularmente de las perspectivas ideológicas de la colonización. Este libro es una contribución a tal reevaluación.

En este mundo post-wittgenstiniano, post-heideggeriano y post-foucauliano ningún análisis histórico puede evitar un cierto anacronismo y ni siquiera debería intentarlo. El concepto de un «archivo» estrictamente histórico que espera ser descubierto por el paciente historiador, o la imagen del historiador como alguien que relata los hechos «tal y como son» deben permanecer para siempre en el olvido. Lo mismo ocurre con lo que escriben estos historiadores. La historia que interesa tiene que estar implicada con el presente y tener compromisos directos, aunque leves, con el propio mundo del historiador. En este sentido, Carro y sus colegas eran ciertamente interesantes. Aunque en una escasa parte de su trabajo nos hablan acerca de las perspectivas ideológicas del siglo XVI, lo que ampliamente proyectan son los intereses ideológicos del período franquista. Hay

una diferencia crucial entre la historia al servicio de propósitos políticos y culturales y la historia que trata de describir, en términos de Foucault, la «arqueología» del presente. En gran medida, las premisas metodológicas con las que se escribió este libro son contextuales. Es decir, suponen que sólo es posible comprender cualquier texto del pasado una vez que se sepa algo del *lenguaje* (así como del contexto social) en el cual se elaboró. Aunque nuestros intentos sean siempre imperfectos, al menos debemos ser capaces de situar el conjunto interno de convenciones lingüísticas, de tradiciones y discursos que nos proporciona su significado. Los textos que he analizado se escribieron en ambientes intelectuales sumamente estructurados, la mayoría de los cuales son por completo ininteligibles para el lector actual. Leer la famosa *relectio De Indis* de Vitoria como si *fuera* un tratado que se refiere en primera instancia a problemas modernos de la justicia y dirigido no a los estudiantes de teología del siglo XVI, sino a juristas modernos es, en efecto, crear un nuevo texto. Por toda suerte de razones este texto podría ser muy interesante, pero nunca llegaría a ser el texto que Vitoria nos legó o el que escuchó su audiencia.

He sostenido en este libro que los crueles argumentos que siguieron a la conquista no pueden ser comprendidos como (por utilizar el término de Hanke) «una lucha por la justicia» —aunque claramente se refiere a la *iustitia* en sentido amplio—, sino que sólo pueden entenderse como una búsqueda de legitimación (en el sentido weberiano del término). Es decir, se trataba de discusiones sobre cómo explicar y al explicarlo hacerlo inteligible, un hecho real que, como Vitoria señaló, era ya irreversible desde la década de 1530. Para lograrlo, como comprobará el lector, era necesario reexaminar y reevaluar una serie de proposiciones sobre la naturaleza del hombre perteneciente a un campo de estudio que hoy llamaríamos «antropología». También he intentado mostrar cómo esta necesidad suscitó un gran interés en torno a los datos reales de la vida de los indios y especialmente en torno a una historia del mundo que podía incluir fácilmente a europeos y no europeos en un mismo esquema conceptual (al menos en cuanto a su cultura se refiere). Concluyo demostrando cómo la preocupación de dar una respuesta satisfactoria a los escépticos —quienes afirman que no existe un saber universal, que todo conocimiento es sin duda local y provisional— se convirtió en parte de una polémica a escala europea que quizá terminara con Kant (pero puede que no haya terminado todavía). La etnografía, el estudio detallado de otras culturas, jugó un papel crucial en el siglo XVIII (donde termina este libro) al establecer lo que entonces se consideraba evidencias valiosas de la uniformidad básica de las operaciones de toda mente humana a través del tiempo y del espacio. Estas preocupaciones todavía permanecen con noso-

tros, aunque surgieron en un lenguaje diferente al nuestro de la mente de un grupo de teólogos españoles del siglo XVI.

El presente texto es una traducción de la segunda edición inglesa. He hecho ciertas modificaciones en algunos capítulos y he alterado el énfasis del argumento en algunos lugares, de tal suerte que ésta puede ser considerada como la edición más completa de mi trabajo.

Introducción

Este libro intenta explicar un cambio trascendental en la comprensión de las sociedades humanas, el cambio de las descripciones generalizadas del comportamiento humano en términos de las disposiciones psicológicas individuales a una sociología ética basada en la observación empírica, el cambio de una descripción de las culturas en términos de una naturaleza humana que se consideraba constante en el tiempo y el espacio, a un mayor relativismo antropológico e histórico. En el lenguaje de Michel Foucault, se trataba del cambio de un mundo en el que el pensamiento se movía «en el elemento del parecido» en busca de «las figuras restrictivas de lo semejante» [1], a uno en el que los observadores empezaron a registrar, clasificar y describir la diferencia y la discontinuidad. Ese cambio, aunque nunca fuera tan abrupto como suponía Foucault, tuvo lugar hacia finales del siglo XVII. El relativismo y la interpretación del comportamiento social como una historia de las necesidades humanas universales es, sin duda, un rasgo característico del proyecto de la Ilustración que denominamos la *science de l'homme,* y su epistemología se ha buscado tradicionalmente en la psicología de Locke y en la metodología de Bacon. En este contexto, relativismo es el argumento de un escéptico, y el escepticismo era uno de los estilos intelectuales dominantes en la Ilustración. Ante la falta de alguna certeza basada en una uniformidad observable en las costumbres y las creencias humanas, no podía existir ninguna creencia irrebatible en una ley natural, ninguna respuesta satisfactoria a la tesis

[1] Foucault, 1970, p. 51.

escéptica de Carneades de que «no existe tal cosa que llamamos la ley natural, sino que todas las leyes se originaron en la conveniencia y el beneficio de Estados concretos». Como señaló Montaigne, el hecho de que algunas personas saludaran volviéndose de espaldas y comieran a sus padres como un acto de devoción seguramente era suficiente para quebrantar la fe que se pudiera tener en leyes universales [2]. Pero si la ley natural no era, como insistían que era la mayoría de los autores tratados en este libro, supracultural, ¿qué salvaguarda podría haber contra el comportamiento verdaderamente antinatural —el canibalismo, por ejemplo, o los sacrificios humanos—? El relativismo, la aceptación de que otros mundos son simplemente diferentes, no podía dar ninguna respuesta a esa pregunta; tampoco podía ofrecer una aproximación al significado del comportamiento extraño, puesto que necesitamos suponer un entendimiento cognitivo común con aquellos que intentamos describir; en otro caso, no tenemos ninguna razón para suponer que lo que hacen tiene algún sentido para *nosotros*. Y lo que era más grave para la mayoría de los primeros observadores modernos (que estaban más interesados en la evaluación que en la comprensión), el escéptico nunca podría decir por qué ciertos individuos podrían estar equivocados en sus creencias. Tampoco podría explicar adecuadamente por qué si entre los birmani era correcto comerse a sus parientes, no lo era entre los franceses. Incluso los que estuvieran dispuestos, a ciertos niveles al menos, a suscribir la opinión objetiva más fría sobre la costumbre, pedían algún argumento más apremiante moralmente para el comportamiento aparentemente «antinatural» que parecía caracterizar a las culturas de tantos pueblos amerindios. Uno de estos argumentos lo proporcionaron los teóricos modernos de la ley natural Hugo Grocio y Samuel Pufendorf, en términos de lo que Richard Tuck ha denominado una «filosofía moral mínima» [3].

Sólo un código mínimo, y además cuya consideración principal fuera la utilidad de la comunidad, en el que lo beneficioso *(utile)* también fuera lo correcto *(honestum)*, podía dar una respuesta al reto de Carneades. Y de esta nueva ciencia moral también surgió una nueva explicación histórica del origen y la expansión de las sociedades humanas. Esta fue completamente desarrollada en la famosa «teoría de las cuatro fases» [4] de Adam Smith, que aunque intentaba explicar los orígenes de la sociedad de mercado, podía ser transformada por otros, como William Robertson [5], en la evolución progresiva de la existencia moral —e intelectual— del

[2] Montaigne, 1962, I, p. 120.
[3] «La teoría 'moderna' de la ley natural», en Padgen, 1986.
[4] Véanse Meek, 1976, e I. Hont, «The language of sociability and commerce: Samuel Puffendorf and the foundation of the 'Four-Stages Theory'», en Padgen, 1986.
[5] Meek, 1976, pp. 135-45.

hombre. A mediados del siglo XVIII, la teoría de que las diferencias en el comportamiento cultural podían explicarse como las diferencias en los ritmos de desarrollo histórico, se había convertido en un lugar común.

Pero este cambio tiene otra dimensión, hay otra historia de cómo fue posible pensar en términos de la diferenciación que hace del relativismo un registro aceptable. Y ésa es la historia que he intentado trazar en este libro. Comienza con un hecho: el descubrimiento del hombre americano; y termina con una proposición simple: que para el historiador cultural —que había heredado de los teólogos ese proyecto que en el siglo XVIII se llamó «antropología»— las diferencias en el espacio pueden ser idénticas a las diferencias en el tiempo. Comienza con la historia de un intento de describir de forma convincente epistemológicamente el comportamiento de un grupo de personas reales y, además, de un grupo sobre el que una nación europa, España, reivindicaba la soberanía. Los juristas y los teólogos tratados en los primeros cinco capítulos de este libro intentaban proporcionar a su rey una teoría del origen de la autoridad política —de, en su lenguaje, el *dominium*— en América que evitara los peligros de las tradicionales pretensiones cesaropapistas de soberanía universal o, más peligrosa por su estrecha relación con las teorías luteranas y calvinistas de la revolución, de la pretensión de que sólo el príncipe divino puede ser un gobernador legítimo. Los indios americanos, concluían, eran súbditos de la corona española no en virtud de alguna ley positiva, sino porque su «educación escasa y bárbara» les había incapacitado [6], temporalmente al menos, para crear sociedades civiles. Los derechos de *dominium* que pudiera tener la corona española en América no eran la consecuencia de sus *derechos,* sino de su deber cristiano de cuidar de pueblos que todavía estaban en una condición de ignorancia infantil. No obstante, para llegar a esta proposición tenían que generar su propia teoría de la relatividad de la conducta social humana.

Como explico en el capítulo cuarto, hicieron esto cambiando la base de su argumentación de una sección de la psicología aristotélica (que trataba de la condición mental de los esclavos) a otra (que trataba de la disposición mental de los niños). Empezaron con una explicación, la teoría de Aristóteles de la esclavitud natural, que hacía del indio americano un «hombre natural» incapaz de escoger racionalmente y, por lo tanto, moralmente. Terminaron con la teoría de que todo el comportamiento cultural humano, y casi todas las creencias, son el resultado del condicionamiento social, lo que Aristóteles —que también ofreció una explicación plausible de cómo se «estampaban» éstas —denominó *ethismos* o habituación. Con este paso, los escolásticos españoles proporciona-

[6] Véase la p. 97 más adelante.

ron a los comentaristas posteriores una descripción relativista del comportamiento humano que no tomaba en cuenta ninguna de las teorías de los escépticos. Las implicaciones de esto fueron considerables, pues si era posible ser relativista sin dejar de ser aristotélico, también sería posible refutar esos argumentos escépticos que se apoyaban en la inmensa diversidad de organizaciones sociales y creencias humanas desde dentro de un discurso tradicional y, en último término, teológico.

La obra de Joseph François Lafitau con la que termina este libro debía mucho a los modelos teóricos sugeridos por los escolásticos españoles y fue escrita precisamente para rebatir las teorías del escéptico del siglo XVII Pierre Bayle. Pues, argumentaba Lafitau, si fuera posible traducir los modelos de todo el comportamiento cultural y, específicamente, del religioso en un solo lenguaje, el lenguaje de lo que denominó «Teología Simbólica», también sería posible mostrar los orígenes comunes de todos ellos. Lo que Lafitau y el historiador jesuita José de Acosta, antes que él, crearon no fue una historia evolutiva general de la humanidad, aunque fue una contribución a tal historia, sino una etnología comparativa, una etnología según la cual la diferencia cultural no podía explicarse simplemente como la consecuencia de disposiciones psicológicas diferentes ni como los modelos contingentes de distintos grupos sociales, sino como la indicación de las posiciones que las distintas sociedades humanas habían alcanzado en una escala temporal histórica.

Este también es un libro sobre ciertas estrategias anteriores a la Ilustración para abordar lo que era conceptualmente nuevo, lo «otro». No obstante, trata básicamente de la historia, y el contenido proposicional, de un lenguaje, de un discurso. *No* es un libro —como un petulante crítico de la primera edición afirmó que debía haber sido— sobre lo que se ha denominado «el impacto del Nuevo Mundo en el Antiguo» y, por lo tanto, sólo toca tangencialmente ese amplio corpus de literatura descriptiva escrita por soldados, administradores y sacerdotes sobre el mundo indio. Aunque dos de los escritores que analizo, Acosta y Lafitau, tenían una larga experiencia con tribus amerindias, y otro, Las Casas, había trabajado entre ellos durante algún tiempo; y aunque todos ellos insistían en la importancia fundamental de esa experiencia, el lenguaje que usaban era, como espero demostrar, la creación de intelectuales universitarios que nunca habían abandonado Europa ni habían visto a un indio americano. Decir que el descubrimiento de América tuvo un *impacto* probablemente es un error, porque con demasiada frecuencia ha hecho suponer que la incapacidad inicial de los europeos para reconocer la novedad del Nuevo Mundo era consecuencia de su obstinada insistencia en desfigurar cualquier fragmento del mundo real de América que amenazara a sus nociones sociales y antropológicas preconcebidas (por no mencionar

las botánicas y biológicas) de lo que *debía* haber allí. Su fracaso conceptual, que, según esta opinión, testificarían las innumerables historias e informes etnográficos, se debe simplemente a su resistencia a encarar la verdadera dimensión de lo que había ante ellos. Pero estos supuestos son, en el mejor de los casos, imperfectos. Sin duda, las estrategias que describo estaban diseñadas en respuesta a la muy real presencia al otro lado del Atlántico de comunidades humanas que parecían distintas de todo lo que se conocía en Europa. Pero los observadores del mundo americano, como los observadores de cualquier cosa culturalmente desconocida para la que existen pocos antecedentes fácilmente identificables, tenían que clasificar antes de poder ver correctamente; y para esto no tenían más alternativa que acudir a un sistema que ya se utilizaba. Y era ese sistema, no la estructura innata del mundo, lo que determinó las áreas que seleccionaron para describirlas. La mayoría de los primeros viajeros a América estaban en la situación del indio kwakiutl a quien Franz Boas invitó a Nueva York algunas veces para que le proporcionara información. Su único interés en la ciudad se limitaba a los enanos, los gigantes y las mujeres barbudas que se exhibían en Times Square, a las máquinas automáticas y a las bolas de latón que decoraban las escaleras y barandillas. Los coches y los rascacielos, las cosas que lógicamente se podría esperar que observara, aparentemente pasaron desapercibidas porque no tenían conexión con nada de *su* cultura [7].

Por supuesto, el propio sistema que dicta lo que a un observador le puede parecer digno de observar está sujeto al cambio. Pero ese cambio nunca es consecuencia exclusivamente de un deseo repentino de registrar la novedad y, por lo tanto, reconocer que hay que modificar sustancialmente el sistema o abandonarlo completamente. Los paradigmas, empleando el famoso término de Thomas Kuhn, son más resistentes al ataque de la cruda realidad. En cualquier ciencia, el primer paso será modificar tanto como sea posible el paradigma existente. Era perfectamente posible, incluso para los geógrafos, seguir ignorando la presencia de América, igual que los astrónomos académicos podían modificar la imagen ptolomeica del universo para adaptarla a algunas de las conclusiones de Copérnico, al mismo tiempo que se negaban a reconocer la teoría heliocéntrica misma. Cuando sistemas con tanta autoridad como la cosmografía ptolomeica y la psicología aristotélica se rinden al cambio, generalmente ocurre como respuesta a un reconocimiento muy gradual de que el sistema ya no puede explicar todos los hechos. Incluso entonces, el nuevo paradigma suele retener —realmente *debe* retener— lo suficiente del antiguo para hacerlo reconocible como un paradigma capaz de explicar los hechos de ese caso

[7] Citado en Lévi-Strauss, 1967, p. 44.

concreto. Fue, por ejemplo, el fracaso obvio de la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles para explicar lo que se conocía sobre la vida social de los amerindios lo que condujo al teólogo Francisco de Vitoria a reconocer que había una contradicción inherente en la propia teoría. Pero a fin de interpretar de alguna forma esa vida, él y sus sucesores recurrieron a otro tipo de explicación, a un discurso que era histórico, más que psicológico, pero que, a pesar de ello, todavía recurría a las estructuras explicativas de la psicología aristotélica.

La mayoría de los historiadores anteriores también han asumido tácitamente que los primeros observadores modernos de América *pretendían* proporcionar algún tipo de descripción exacta de lo que había «allí». Este supuesto plantea la cuestión de la intencionalidad que ahora es básica en cualquier historia intelectual. Este no es el lugar para analizar ese problema, ni siquiera su relevancia inmediata para mi tema concreto. No obstante, añadiría que aunque este libro es en gran parte un intento de resucitar un modelo mental olvidado y con frecuencia falsificado, inevitablemente, en las palabras de Geoffrey Hawthorn, «reconstruir las intenciones de los otros... presupone el proyecto para el cual y en el cual esas intenciones eran las que eran» [8]. Pero si la comprensión de proyectos pasados sólo puede ser un acto premeditado de traducción, al menos el historiador puede decir en qué proyectos *no* podían estar comprometidos los autores que estudia. Los primeros cronistas e historiadores naturales de las Américas, por ejemplo, no pretendían una descripción exacta del mundo que había «allí». Intentaban llevar dentro de su comprensión intelectual fenómenos que reconocían que eran nuevos y que sólo podían describir y, por lo tanto, hacer inteligibles, en los términos de una antropología cuya autoridad derivaba precisamente del hecho de que sus fuentes se remontaban a los griegos.

Los observadores de los siglos XVI y XVII también vivían en un mundo que creía firmemente en la universalidad de la mayoría de las normas sociales y en un alto grado de unidad cultural entre las distintas razas de hombres. La costumbre era, en la formulación del jurista romano Bartolus, el espejo de la mente de un pueblo *(consuetudo repraesentat mentem populi)*. La costumbre servía para interpretar la ley, y la ley era mucho más que una cuestión de preferencia cultural: era el producto de una razón activa actuando sobre el mundo natural. Desde luego, podía existir una amplia variedad de costumbres locales (el *ius gentium* o derecho de gentes era un registro de tales costumbres); pero todas tenían que conformarse a un cuerpo de meta-leyes, el derecho natural, el *ius naturae*. La descripción minuciosa, y el reconocimiento de la «singu-

[8] Hawthorn, 1986, p. 253.

laridad» del «otro», que es la ambición declarada del etnólogo moderno habrían sido impensables para la mayoría de los escritores que he analizado en este libro. Ninguno intentaba, consciente o inconscientemente, buscar a tientas, entre la miasma intelectual que se desprendía de los «prejuicios» de la educación, el origen social o el compromiso ideológico, una imagen de la realidad más completa, más «objetiva». Esos prejuicios constituían su mundo mental. Eran una parte central de lo que Gadamer denomina «la estructura anterior del conocimiento»[9]. Desear abandonarlos hubiera parecido estúpido, peligroso, posiblemente herético.

Algunas de las obras clave descritas en las páginas siguientes tienen su origen en un medio social e intelectual concreto, pero todavía poco comprendido: el aula universitaria. La mayoría empezaron como conferencias o *relectiones,* y todo lo que sobrevive de ellas son las notas detalladas tomadas por alumnos diligentes. Como la mayoría de las exposiciones orales suponían la existencia de audiencias específicas, cuyos conocimientos y comprensión de lo que trataba el conferenciante eran bien conocidos para éste. El lenguaje del aula universitaria se basaba en un corpus de autoridades *(auctoritates)* o tropos *(loci communes)* y en los argumentos a los que se referían. Una sola referencia a un texto conocido podía contener todo un subtexto, de cuya comprensión dependían las fases sucesivas del argumento del conferenciante. Por ejemplo, para comprender los fines para los que se empleaba la controvertida teoría de la esclavitud natural (que se analiza en los capítulos tres y cuatro), es imprescindible saber que esta teoría se basaba en un principio ampliamente aceptado de la psicología de las facultades, y que estaba expuesta en un texto —la *Política* de Aristóteles— que, en el siglo XVI era una lectura obligada en el curso de filosofía moral que todos los estudiantes de teología debían hacer.

Para terminar, un comentario sobre el título de este libro. La expresión «hombre natural», como se entendía en la Ilustración, describe a alguien cuya mente no está coartada por las restricciones morales e intelectuales de la sociedad civil. El amerindio era, como el sabio tahitiano de Diderot, capaz de percibir las locuras y la maldad de nuestro mundo más claramente que los demás hombres, porque sólo pensaba y actuaba de acuerdo con la razón natural. No he usado la expresión en ese sentido. Para la mayoría de los europeos de los siglos XVI y XVII, la imagen del «hombre natural» era muy distinta. Lejos de ser el esclarecido y poten-

[9] Gadamer, 1975, p. 235.

cialmente esclarecedor hijo de la naturaleza, era alguien que simplemente había escogido vivir fuera de la comunidad humana. Y tales criaturas asociales, a no ser que fueran santos, eran menos que humanos, porque se habían apartado de los medios que Dios había otorgado a cada hombre para que pudiera lograr su fin, su *télos*. Es la caída de esta imagen del hombre natural lo que he intentado describir.

King's College
Cambridge, febrero de 1986.

1. El problema del reconocimiento

«La conquista de las Indias», escribió el Padre Pedro Alonso O'Croveley desde la perspectiva del año 1774, «llenó toda la vaga difusión de los imaginarios espacios de los hombres» [1]. Antes de 1492 esos «imaginarios espacios» habían estado ocupados en gran parte por fenómenos naturales fantásticos extraídos de la literatura imaginativa de la Baja Edad Media. Muchos de éstos, en particular los antropológicos —los faunos y los sátiros, los pigmeos, los caníbales y las amazonas— provenían inicialmente de una tradición oral popular y, posteriormente, aparecían como seres reales en las obras de científicos naturales y de escritores de viajes, desde Plinio a John de Mandeville. Para muchos europeos de los últimos siglos de la Edad Media constituían un «aparato» mental, un conjunto de imágenes que, según ellos, formaban un mundo natural real en las áreas más remotas del mundo, donde, precisamente porque eran remotas, lo extraño y lo fantástico se consideraban la norma. Igual que los científicos naturales de la época de O'Croveley que, aunque disponían de microscopios y telescopios, todavía *veían* lo que la ciencia contemporánea les inducía a ver —burros completamente desarrollados en el semen de burro, o sirenas y hombrecillos hablando a las rocas [2]— los viajeros del siglo XVI fueron a América con ideas precisas de lo que podrían encontrar allí. Fueron buscando hombres salvajes y gigantes, Amazonas y pig-

[1] O'Croveley, «Idea compendiosa», f. 166r.
[2] Darnton, 1970, pp. 12-13.

meos [3]. Fueron en busca de la Fuente de la Eterna Juventud, de ciudades pavimentadas en oro, de mujeres cuyos curpos, como los de los hiperbóreos, nunca envejecían, de caníbales y hombres que vivían más de cien años [4].

Junto a este mundo de lugares imaginarios y seres fantásticos, también existía, en el Africa negra, un mundo real de pueblos salvajes y de flora y fauna extrañas y sin clasificar. Asimismo, en este mundo había criaturas fantásticas; pero los que lo habían visto, hombres como el mercader veneciano Alvise da Ca da Mosto, habían hecho valientes y, a menudo, muy afortunados intentos de describirlo como una realidad objetiva.

Cuando Colón inició su travesía atlántica hacia el Oeste, estaba influido, sin contradicciones aparentes, por ambas fuentes. Después de todo, había leído extensamente, aunque de forma irregular, la mejor literatura geográfica de su época [5]. Además, conocía bien las islas Canarias, su última parada antes de llegar a las Antillas; y había viajado por la costa occidental africana, donde el clima y la vegetación no eran muy distintos de los del Caribe. Por esto, su impresión del Nuevo Mundo fue una mezcla de realidad y fantasía. Comparaba a los indios con los africanos y los canarios [6]; pero también hablaba de la amazonas y de los antropófagos caribeños que las atendían; y se tomó la molestia de anotar para sus patronos que no había descubierto ningún monstruo [7]. América, como

---

[3] Las amazonas eran una fantasía popular, cuya descripción por Francesco de Orellana fue tan convincente, que se dio su nombre, no el de él, al río que Orellana navegó por primera vez. Sin embargo, no todos los observadores eran tan ingenuos. Véase, por ejemplo, Girava, 1570, p. 227: «en las Islas deste rio (el Amazonas) se dezia que avia visto mugeres que pellavan las quales llamavan Amazonas. Pero es burla porque nunca las huvo ni las ay.» Sobre los pigmeos y los gigantes, véase Friederici, 1973, pp. 177-181.

[4] Sobre la Fuente de la Eterna Juventud, véase Olschki, 1949a. Americo Vespucio anotó que había visto mujeres indias que nunca envejecían, cuyos pechos nunca caían y cuyos vientres, incluso después de muchos partos, «no eran distintos de los de las vírgenes» (Vespucio, 1966, p. 88). Puede haberse basado en la descripción de los hiperbóreos que popularizaron Plinio (*Historia natural,* 4.589-91) y Pomponius Mela (*Chorographia,* 3.36-7). En el siglo XVII todavía se repetían historias sobre la extremada longevidad de los indios. Incluso Charles Rochefort, que había tenido experiencias directas con los arauakos, afirmaba que había indios cuya vida alcanzaba «ciento cincuenta años y a veces más», y anotó que la expedición de Laudonière a Florida en 1564 había encontrado a un indio de trescientos años. Rochefort, 1658, pp. 502-503.

[5] Véanse Olschki, 1937 y 1914b, y Randles, 1959.

[6] Sobre las referencias de Colón a los africanos y a los canarios, véase Cioranescu, 1959, pp. 15-25.

[7] Colón, 1930, 1, p. 15, y 1960, pp. 52, 100. En Hulme, 1978, hay observaciones

aparece en los escritos de Colón y de viajeros posteriores como Vespucci y Antonio Pigafetta, que acompañó a Magallanes en 1519, rara vez se veía como algo nuevo —de hecho, Colón siempre se negó absolutamente a creer que era un nuevo continente— sino simplemente como una extensión, en un nuevo espacio geográfico, tanto de las dimensiones conocidas como de las fantásticas del mundo atlántico, tal como se conocía por los escritos de comentaristas antiguos y modernos.

Esta mezcla de lo fantástico y lo familiar suponía una creencia de que lo nuevo siempre podría describirse satisfactoriamente por medio de alguna analogía simple y directa con lo antiguo. Esta creencia no podía durar mucho. Los primeros viajeros a América sólo anotaron rápidas impresiones y estaban satisfechos con simples comparaciones. Pero los que fueron a establecerse en el Nuevo Mundo tenían que enfrentarse con los problemas intelectuales que éste presentaba. El más inmediato era la necesidad de algún sistema de clasificación, porque sin dicho sistema, por rudimentario que fuera —y la mayor familiaridad exigía mayor sofisticación—, no era posible una descripción verdadera.

Sin embargo, el observador europeo en América no disponía de un vocabulario descriptivo adecuado para su tarea, y estaba inseguro sobre cómo usar sus herramientas conceptuales en un terreno desconocido. En primer lugar, tendía a describir cosas de aspecto similar como si realmente fueran idénticas. Para hombres como Gonzalo Fernández de Oviedo, supervisor de las minas de La Española y autor de la primera historia natural de América, los pumas *eran* leones, los jaguares tigres, etc. [8]. Las percepciones inmediatas de este tipo se basaban en la creencia implícita y al principio no cuestionada de que los tipos eran intercambiables y las formas naturales constantes [9]. Pero pronto se hizo obvio que esto no era suficiente, que los tipos no eran intercambiables y que las formas no eran constantes. Como observaría posteriormente el historiador jesuita José de Acosta, «si hemos de juzgar de las especies de los animales por sus propiedades, son tan diversas que quererlas reducir a especies conocidas de Europa sería llamar al huevo castaña» [10].

Cuando, finalmente, fue inevitable reconocer la *diferencia,* el observador estaba tentado a abandonar su tarea desalentado. Se requerían

---

interesantes sobre las historias que se le contaron a Colón de los «caníbales»; y véanse las pp. 80-87 más adelante.

[8] Véase, por ejemplo, Oviedo, 1956, que vio ruiseñores (p. 185), tigres (p. 143), leones (p. 150), etc. Sólo para criaturas como el tapir recurrió a nombres indios.

[9] Amstrong, 1961, p. 132.

[10] Acosta, 1962, p. 203. Los botanistas pronto se dieron cuenta de las deficiencias de unos métodos de clasificación tan primarios. Ulisse Aldrovandi incluso buscó el apoyo de Cosimo de Médici en 1569 para una expedición científica a América. Véanse Olmi, 1976, y Tugnoli Pataro, 1979.

otros métodos más directos que la descripción y la analogía —de hecho, algo que prescindiese completamente del lenguage. Alonso de Zuazo, un oídor de la isla de Cuba, abandonó su intento de encontrar palabras para la flora tropical que veía en el gran mercado de la ciudad de México porque «por ello V. R. no caerá en la calidad de la fruta, como en cosa semejante para comprendello hay necesidad de tres sentidos, vista y olor y sabor» [11]. Incluso Oviedo, aunque ya tenía experiencia en la descripción de la naturaleza exótica, expresaba la misma impotencia ante lo indescriptible cuando escribió de un árbol extraordinario que había visto en La Española que «es más para haberle pintado de la mano de Berruguete u otro excelente pintor como él, o aquel Leonardo de Vince, o Andrea Manteña, famosos pintores que yo conocí en Italia» [12].

Al final, cuando la descripción fracasaba, el científico natural podía acudir al dibujo y, en el caso de objetos más pequeños, a las muestras. Confrontado con la desconcertante *varietas rerum* que el mundo nuevo parecía ofrecer, los hombres recurrían al museo y al gabinete. Si el lenguaje ya no era un vehículo adecuado, o incluso conveniente, para describir lo extraño, tendría que sustituirse por un espécimen mismo de lo extraño. Pero a pesar de esos momentos de duda sobre la posibilidad de la empresa, y del creciente convencimiento de que la flora y la fauna de América podrían pertenecer de hecho a especies distintas de las europeas, los observadores del mundo americano hicieron intentos continuos, y cada vez más sofisticados, de clasificar y describir lo que reconocían como extraño en lo que veían. Tanto los botanistas como los cronistas de América (y a menudo eran la misma persona) se enfrentaban con dificultades parecidas: cómo describir y, lo que es más importante, cómo clasificar lo que *veían* con el vocabulario y en los términos de un sistema que había evolucionado gradualmente a lo largo de siglos en un entorno completamente distinto y en una cultura diferente.

Al identificar el león con el puma, o al intentar encontrar un lugar para el tabaco en el sistema de clasificación de Dioscórides [13], los primeros naturalistas de las Indias atribuían inevitablemente a la flora y

---

[11] *Carta del licenciado Alonso Zuazo al padre Fray Luis de Figueroa prior de la Mejorada* (fechada en Santiago de Cuba, 14 de noviembre de 1521) en García Icazbalceta, 1858, 1, pp. 358-367.

[12] Oviedo, 1535, f. xci^v. La mayor parte de la gran Historia de Oviedo no se publicó durante su vida. He utilizado la primera versión impresa de la *primera parte* (que incluye todas las observaciones etnográficas de Oviedo), porque representa mejor que la obra completa el material al que el lector contemporáneo tenía acceso, y porque en las ediciones posteriores se han introducido complicaciones textuales que no me interesan aquí. Sobre la historia de la impresión de la obra, véase Garbi, 1975, pp. 168-174.

[13] Stannard, 1966, pp. 1-21.

a la fauna del nuevo mundo cualidades que no tenían. No obstante, los errores a este nivel eran relativamente fáciles de corregir. La tipología de las plantas, e incluso la de los animales, puede ampliarse fácilmente, como se ve por la introducción de palabras como «tomate», «ocelote», «aguacate», etc. [14], en la mayoría de las lenguas europeas. Sin embargo, cuando se trataba de describir hombres, el problema era mucho más complicado. Porque describir objetos no compromete al observador más que a la más superficial evaluación de lo que tiene delante de él. Al fin y al cabo, pocas personas se sienten personalmente comprometidas en las frutas tropicales o en los árboles exóticos. Pero cuando se enfrentan con acciones de miembros de su propia especie, los hombres exponen mucho de sí mismos. Después de todo, clasificar hombres no es como clasificar plantas. Porque, al considerar su propia especie, el observador no sólo tiene que decidir lo que está viendo, sino también encontrar un lugar para ello en su propio mundo. Esta tarea es más urgente y más difícil si el observador está convencido, como lo estaban todos los europeos del siglo XVI, de la uniformidad de la naturaleza humana, una creencia que requería que cada raza se ajustase, dentro de unos márgenes amplios, a las mismas pautas «naturales» de conducta.

Los métodos para clasificar hombres que se usaban a finales del siglo XV se basaban en una serie de atributos humanos generales desde supuestas características fisiológicas —el tamaño del sujeto, la forma de su cabeza, sus humores, etc.— hasta la localización geográfica y la conjunción astrológica [15]. Pero las características humanas más distintivas siempre eran las relativas al comportamiento. Para decidir qué cualidades poseía un grupo de hombres, el observador tenía que examinar inevitablemente la sociedad en que vivía ese grupo, desde los sistemas de creencias y gobierno, los rituales de matrimonio y las leyes de descendencia, hasta los medios de subsistencia, las normas suntuarias y las formas en que se preparaba la comida. A partir de una descripción de estas cosas —que, desde luego, siempre eran las que él consideraba integrantes de su propia sociedad— el observador europeo podía decidir con qué tipo de hombres estaba tratando.

Pero siempre que intentaba ir más allá de la descripción directa, el futuro etnólogo se encontraba con serias dificultades semánticas. Porque en la Europa del siglo XVI, que conocía muy poco y comprendía menos a los pueblos fuera de sus fronteras, había muy pocos términos con los que clasificar hombres. Además, los términos que había se habían usado

[14] Véase Edward F. Tuttle, «Borrowing versus semantic shift. New World nomenclature in European languages» en Chiapelli, 1976, 2, pp. 595-611.

[15] No hay un estudio satisfactorio de la clasificación medieval de este tipo, pero véanse, en general, Glacken, 1967, pp. 254-286, y Hodgen, 1964, pp. 17-107.

en tantos contextos que, frecuentemente, habían llegado a adquirir varios significados, a veces conflictivos.

A los ojos de los europeos, la mayoría de los no europeos y casi todos los no cristianos, incluyendo pueblos «avanzados» como los turcos, se clasificaban como «bárbaros». Como esta palabra juega un papel crucial en casi todos los intentos de caracterizar a los indios americanos y su cultura, y su significado varía tanto con el tiempo y el lugar, será útil empezar con una breve descripción de su historia.

2. La imagen del bárbaro

1

La función primaria del término «bárbaro» y de los demás términos del mismo origen, «barbárico», «barbaridad», etc., era distinguir a los miembros de la sociedad a la que pertenecía el observador de los que no lo eran. Como los mismos observadores —es decir, los que aplicaban ese término a otros— eran los que se enfrentaban con la tarea de clasificar y describir algo que consideraban ajeno a *ellos,* raras veces se preocuparon de intentar definirse a sí mismos. Suponían que ellos eran todo lo que el «bárbaro» no era; y la palabra «bárbaro» tiene un antónimo en los términos «civil» o «político» (que generalmente se usan como si fueran sinónimos) y en los términos de su mismo origen. Estos términos se derivan de las palabras *civis* y *pólis,* que se aplican a las ciudades —aunque las formas en que se aplican son distintas y complejas— y al hombre como el único animal constructor de ciudades, habitante de ciudades. La importancia de esto se verá clara más adelante. Por el momento, deseo considerar no cómo se veían los europeos a sí mismos, aunque algo de esto se desprenderá del análisis inevitablemente, sino cómo clasificaban y describían a los no europeos, a los «bárbaros». Los términos del discurso concreto que me interesa procedían en primer lugar de Aristóteles. La mayoría de los escritores que trataré se declaraban aristotélicos, y para ellos la palabra «bárbaro» significaba lo mismo que para Aristóteles y sus comentaristas, particularmente Santo Tomás de Aquino.

Sin embargo, «bárbaro» es un término inestable porque se aplicaba a muchos grupos distintos. Los bereberes del norte de Africa [1], los turcos, los escitas, los pueblos de «Etiopía», e incluso los irlandeses y los normandos [2] fueron descritos en algún momento como bárbaros. Como todas las categorías similares, la palabra podía adaptarse fácilmnte según las necesidades concretas del que la usaba. No obstante, el elemento que todos los usos tenían en común era la implicación de inferioridad. Los griegos de los siglos VII y VIII a.C., que acuñaron la palabra, en realidad la emplearon simplemente con el significado de «extranjero»; y la aplicaron a pueblos, como los egipcios, a los que respetaban [3]. Pero a principios del siglo IV, *bárbaros* se había convertido, y permanecería siempre así, en una palabra que se usaba sólo para inferiores, cultural o mentalmente.

Para los griegos de la época helenística, el *bárbaros* era meramente alguien que balbucía, que no sabía hablar griego [4]. Pero la incapacidad para hablar griego no se consideraba únicamente un defecto lingüístico, porque como la mente griega asociaba estrechamente el habla inteligible y la razón, pensaban que los privados del *lógos* en un sentido, también lo podían estar en el otro. Para la mayoría de los griegos y para todos sus herederos culturales, la capacidad de usar el lenguaje, junto con la capacidad de formar sociedades civiles *(póleis)* —ya que eran los signos más claros del poder de la razón humana— también eran los rasgos que distinguían al hombre de otros animales. Pues sólo el hombre posee la razón necesaria para comunicarse con las criaturas de su especie o, realmente, una lengua lo suficientemente ancha, flexible y blanda como para formar sonidos inteligibles (*PA*, 660 a 17-18) [5]. Como veremos, se consideraba que los bárbaros habían fracasado significativamente en el desarro-

[1] Esta era la etimología común de la palabra. Véase, por ejemplo, *Primera crónica general*, 1955, 1, pp. 27, 157. También aparece en mapas del siglo XVII. Véase Skelton, 1958, pp. 45, 60.

[2] Para los irlandeses, véase Giraldus Cambrensis, 1867, p. 150, y para los normandos, sobre el término «bárbaro»: Jones, 1971, y de Matt Mattei, 1939. También hay algunas observaciones en Chabod, 1977, pp. 28-33.

[3] Baldry, 1965, pp. 20-24.

[4] Véase, por ejemplo, Estrabón (*Geografía*, 14.2.27-8) que afirma que la palabra era onomatopéyica: los *bárbaroi* eran un pueblo que hablaban el «barbar». Pero también reconocía una distinción cultural, aunque no racial, entre los griegos y los bárbaros, citando a Tucídides, 1.3 sobre Homero, que «no usaba el término (bárbaros) porque los helenos todavía no se distinguían de los demás con algún nombre».

[5] La primera narración existente sobre los orígenes del lenguaje, y su [illegible] en la formación de las sociedades humanas, es Diodoro de Sicilia (*Bibliotheca historica*, 18.2-3). Se trata en Cole, 1967, pp. 60-69. Cf. Aristóteles *Rh.* 1355b; «*lógos*, es más característico del hombre que la fuerza del cuerpo».

llo de ambas capacidades. Además, los que no hablaban griego vivían por definición fuera de la familia griega de hombres, la *oikuméne,* y por esto no compartían lo valores culturales colectivos de la comunidad helénica. La *oikuméne* era un mundo cerrado, al cual se accedía, en realidad, sólo por accidente de nacimiento; pero para los griegos, para quienes el nacimiento nunca podía ser una cuestión accidental, también era un mundo superior, de hecho, el único mundo en el que era posible ser verdaderamente humano [6].

Puesto que el ser miembro de una comunidad depende en última instancia del reconocimiento por parte de esa comunidad [7], y si «hombre» se considera algo más que una categoría morfológica, el hecho de que los griegos no reconocieran a los *bárbaroi* significaba, en realidad, negarles su humanidad. Pues si sólo los griegos pueden acceder al *lógos,* los que no sean griegos no serán completamente humanos. Los pájaros que observan el templo en la isla de Diomedia pueden, según Aristóteles, distinguir entre griegos y *bárbaroi* (*De mir. aus.* 836 a 10-15), porque ningún *bárbaros* es capaz de acceder a los misterios que sólo los griegos pueden comprender, y en los que sólo los griegos pueden participar.

Pero los griegos no eran los únicos que se sentían aislados del resto de su especie. En algún momento, la mayoría de las sociedades han sentido la necesidad de distinguirse de sus vecinos en términos igualmente radicales [8]. De hecho, parece que muchas sociedades no tienen una palabra que exprese adecuadamente el concepto «hombre». Para ellos sólo existe el nombre de su tribu y otro término, o términos, para designar a todos los que no pertenezcan a esa tribu. Cuando el franciscano Alonso de Molina compiló su diccionario español-náhuatl, las únicas palabras que pudo encontrar que significaran *hombre* fueron términos que designaban grupos sociales: *tlactl* que (en general) significa «jefe de tribu» o «señor», y *maceualli,* el término con el que se designaba a todos los que trabajaban la tierra. Para el resto sólo pudo descubrir palabras que describían tipos particulares de hombres —hombres sagrados, hombres sin piedad, hombres experimentados en la guerra, hombres de nariz grande o de amplias mejillas, hombres con seis dedos. Pero ninguna palabra para

[6] Véase Cole, 1967, p. 133, e Isócrates (*Panegerycus,* 50); «y ella (Atenas) ha producido el nombre "Helenos" que ya no indica una raza, sino una inteligencia».

[7] Clark, 1975, p. 25. Para Platón, incluso las mujeres eran una especie distinta, *Timaeus,* 42 a-b.

[8] Véase Lévi-Strauss, 1969, p. 46: «un gran número de tribus primitivas simplemente se refieren a sí mismas con el término para "hombres" de su lengua, demostrando que, para ellos, una característica esencial del hombre desaparece fuera de los límites del grupo».

traducir la expresión *homo sapiens* [9]. Para los aztecas, un hombre, después de que había dejado el grupo, cesaba, en todos los aspectos importantes, de ser «hombre». También es habitual que a los miembros de una comunidad, los extraños les parezcan frecuentemente, en cierto sentido, miembros de otra especie, humanoides en vez de humanos, o seres sobrenaturales. La deshumanización quizá sea el método más sencillo de tratar con todo lo que es extraño culturalmente.

Para los europeos, los indios americanos y los africanos eran, en el peor de los casos, miembros defectivos de su propia especie. Pero los arauakos creían que los españoles eran visitantes del cielo, los incas suponían que eran *viracocha,* un término que parece que aplicaban a cualquier ser sobrenatural, y los congoleños imaginaban que los portugueses, que pintaban enormes ojos en las proas de sus barcos, eran espíritus del mar [10]. Estas reacciones «primitivas» no pueden atribuirse tanto al temor a la tecnología española o portuguesa —por la que ni los indios ni los africanos parecían estar demasiado impresionados— sino al mero hecho de que los europeos eran forasteros, extranjeros —y extranjeros muy extraños.

La sociedad griega, menos limitada intelectual y geográficamente que la arauaka, la inca o la congoleña, no adoptó una visión tan extrema. Todos los griegos, desde Homero a Aristóteles, estaban seguro de que el hombre era, al menos biológicamente, un género único [11]. Entonces, las grandes diferencias que veían entre los *bárbaroi* y ellos mismos tenían que juzgarse de acuerdo con ciertas categorías de valor. Porque hay muchos niveles de humanidad (*Pol.* 1352 a). Un hombre puede sacrificar su derecho a ser llamado hombre comportándose de una forma cruel o salvaje característica de los *bárbaroi* (*EN,* 1145 a) que, entre otras cosas, tienen una inclinación por cortar cabezas (*PA* 673 a) y por comer fetos humanos.

Los *bárbaroi* son salvajes porque actúan como bestias, porque se dice de ellos, como de los aqueos y de los heniocos, tribus del mar Negro «inclinadas al crimen», que «reciben placer en comer carne humana (*Pol.* 1338 b y *EN,* 1148 b). La crueldad y la ferocidad, signos de desenfreno, fueron desde el principio las características distintivas de una naturaleza «bárbara». Después de todo, un hombre sólo llega a ser un verdadero hombre (en vez de una bestia) haciendo realidad lo que es potencial en

---

[9] Molina, 1571, f. 90ʳ. Siméon (1885), p. 216, define *maceualli* (ahora escrito generalmente *macehual*) como «vassal, homme du peuple, paysan, sujet», pero sus definiciones generalmente se basan en las de Molina.

[10] Colón, 1930, 1, p. 11. Vega, 1943, 1, 269 examina los significados de la palabra *viracocha.* Randles, 1968, p. 88.

[11] Véanse, por ejemplo, Aristóteles, *H. A.* 490 b 16-19, y Baldry, 1965, *passim.*

él, aprendiendo a controlar con la razón su naturaleza animal. Este proceso es lento e incierto; y algunos hombres, los *bárbaroi* entre ellos, pueden no llegar a terminarlo. Cuando esto ocurre, siguen siendo como niños, privados de la plena facultad de razonar, «y apenas distinguibles de un animal» (*HA*, 668 b 1). Parece que esto es lo que les ocurrió a los tracios, que sólo saben contar hasta cuatro porque, como los niños, sólo pueden recordar lo más reciente [12].

La visión teleológica de la naturaleza que tenían los griegos (y posteriormente los cristianos) permitía la existencia de niveles de humanidad, desde el bestial en un extremo hasta el divino en el otro. En esta escala, el griego, que era el único que podía alcanzar la virtud, era la norma [13]. Aunque quizá fuera incapaz, como todos los mortales, de llegar a ser un verdadero dios (*Pol.* 1332 b), era igualmente incapaz de degenerar en una bestia. Por otra parte, el *bárbaros* vivía en algún punto del extremo inferior de la escala. Morfológicamente era un hombre, pero no compartía la vida de felicidad *(eudaimonía)*, que es el fin *(télos)* más alto de todos los hombres (*EN*, 1095 a), y no tenía ningún conocimiento de la virtud (*Pol.* 1260 a; cf. *EN*, 1142 b) [14].

Además, los griegos y los bárbaros pueden distinguirse por su comportamiento. Como veremos, la *razón* por la que el griego es civil y el no griego bárbaro puede explicarse en términos psicológicos. No obstante, la diferencia surgió primeramente como resultado de un acontecimiento histórico, la creación de la ciudad o *polis* (*Pol.* 1252 a), la comunidad moral y política completa en la que todos los seres civiles —todos los hombres *verdaderos*— deben vivir para ser hombres [15]. A los ojos de los griegos, ellos eran los primeros y los únicos verdaderos habitantes de ciudades. Las demás raza humanas permanecían literalmente «fuera», donde vivían en hordas sin cohesión, como los antiguos supervivientes del diluvio de Deucalión, sin leyes ni conocimiento de las artes y los oficios y, por consiguiente, ajenos a cualquier forma de virtud, porque la virtud sólo puede practicarse dentro de la *pólis* (*Pol.* 1253 a) [16].

Cuando posteriormente, los *bárbaroi* lograron organizarse en algún tipo de colectividad política, debieron hacerlo «bárbaramente», porque

---

[12] Seguramente era algo parecido a lo que Francisco Tamar tenía en mente cuando, al final de una lista de sus vicios, que no tiene nada destacable, describía a los indios como seres «de poca memoria». Boemus, 1586, f. 253r.

[13] Véase Hardie, 1968, pp. 129-151.

[14] Todas son referencias a las condiciones del esclavo natural; pero, como veremos (p. ¿? más adelante) el esclavo natural y el *bárbaros* son, para Aristóteles, la misma criatura.

[15] Sobre las conexiones problemáticas entre la ciudad y la polis, véase Weill, 1960, pp. 327-415.

[16] Véase Guthrie, 1957, pp. 8-94.

no tienen gobernantes naturales y sólo viven en tiranías insoportables para todos los hombres racionales, que son libres por naturaleza [17]. La definición de la palabra «bárbaro» en términos principalmente culturales más que raciales permitió que su traducción al mundo cristiano, que en su mayoría no hablaba griego, fuera relativamente fácil. En primer lugar, los criterios por los que se juzgaba a los bárbaros diferían muy poco en las dos culturas, aunque sólo fuera porque los criterios de comportamiento en el mundo cristiano derivaban en gran parte de los modelos griegos. La narración de la prehistoria de la raza humana (en la que se basaba gran parte de la explicación de la estructura de la sociedad humana) del libro 3 de las *Leyes* de Platón fue transmitida sólo con pequeñas variaciones y algunas adiciones por los intermediarios romanos, especialmente Cicerón, a Lactancio, San Agustín e Isidoro de Sevilla [18]. La *congregatio fidelium* cristiana, la hermandad de todos los hombres en Cristo, estaba tan convencida de su singularidad y tan preocupada por evitar la contaminación por el contacto con el mundo exterior como lo había estado la *oikuméne* [19]. De nuevo, los que estaban dentro se consideraban casi como de otra especie que los de fuera.

La diferencia significativa —excepto por el hecho obvio de que la distinción entre el «nosotros» y el «ellos» en el mundo cristiano era principalmente de creencia y no de parentesco— entre la *oikuméne* y la *congregatio fidelium* era que mientras la *oikuméne* había sido un mundo completamente cerrado, la cristiandad no lo era. El mito cristiano de un solo progenitor para toda la humanidad, y la creencia cristiana en la perfección del plan divino para el mundo natural hicieron que la idea de la unidad del género *homo sapiens* fuera esencial para la antropología y la teología, como lo había sido para la biología griega. El mito de la segunda venida, que jugó un papel tan importante en la ideología de los misioneros franciscanos que fueron a América y posteriormente a China, era una concomitancia obvia de esta creencia; porque sólo cuando el mundo espiritual y cultural del hombre hubieran alcanzado, por la conversión al cristianismo, el mismo grado de perfección y unificación

---

[17] La tiranía es, por definición, un dominio sobre esclavos. Véase *Pol.* 1285 a y *EN,* 1160 b).

[18] *De officiis,* 1.11-14 y 2.11-15; Lactancio, *Divinae institutiones,* 6.10; Isidoro, *Etymologiae,* 15.2.5-6; San Agustín, *De civitate Dei,* libros 14-18 *passim.*

[19] Véase Aquino, Ia IIae q. 100 art. 5. Sin embargo, ésta no era una opinión universal. Dante, Guillermo de Ockham y Marsilio de Padua, por nombrar sólo tres figuras importantes, consideraban la *congregatio fidelium* como una comunidad de creyentes dentro de una unidad política mayor, la *communitas mortalium.* Véase Wilks, 1964, pp. 105-106. No obstante, los escritores que examinaré debían poco a esta tradición.

que el mundo biológico, el hombre podría finalmente lograr su *télos* y ganarse la liberación de sus sufrimientos terrenales.

Por lo tanto, era crucial que se garantizara a los no cristianos el acceso a la comunidad cristiana y, realmente, que se les persuadiera o forzara a entrar en ella. No obstante, la conversión a la fe cristiana significaba mucho más que aceptar la verdad de los Evangelios. Exigía no sólo creer, sino también «un cambio radical de vida» [20]. Pues en palabras de San Juan, «si uno no nace de nuevo no podrá gozar del reinado de Dios» (3,3). El bautismo era literalmente un *rite de passage,* un medio por el cual el converso era admitido en el único estado en el que podría realizar su verdadera humanidad. Mediante el bautismo, el neófito entraba, como ha escrito Walter Ullman, en «una nueva vida, lo que en lenguaje corriente significaba que estaba sujeto a normas de vida nuevas, a un estilo de vida nuevo, a una concepción y objetivos nuevos» [21].

De esta forma, los cristianos quedaban aparte de todas las distinciones de categorías que se habían empleado en el mundo pagano. Eusebio de Cesárea se sintió llamado a persuadir a sus lectores de que él y su linaje eran «hombres nuevos», porque, explicaba, «nosotros no pensamos como los griegos, ni vivimos como los bárbaros» [22]. Por lo tanto, no es sorprendente que cuando Gregorio el Grande usó la palabra *barbarus* en el siglo VI, ésta se había convertido en sinónimo del término *paganus* [23], un pagano, un no creyente, sentido que conservaría en el lenguaje de la curia al menos hasta finales del siglo XV [24].

Pero además, los *barbari* no eran meramente hombres que no creían en Cristo, o que no querían creer en él. Eran hombres que, debido a esto, no siempre actuaban de acuerdo con la verdadera razón; pues, como veremos, aunque un no cristiano puede poseer la luz de la razón natural, una luz que le permitirá «ver» su camino sin la ayuda de la revelación, a diferencia del cristiano, las condiciones del entorno social en que vive le inducen fácilmente a pecar.

---

20 Véase Martín de Braga, 1950, pp. 200-203.

21 Ullmann, 1977, p. 14.

22 Eusebio, 1979, 1, p. 105.

23 Gregorio el Grande, 1884-1885, 2, p. 681. Originalmente, el término *paganus* significaba un hombre del campo (o un civil como opuesto a un soldado: Ulpian, *Digest,* 39.5.7.6). Se usó por primera vez para describir a un no creyente, posiblemente debido a la violenta oposición del campo al cristianismo (Mohrmann, 1952, pp. 109-121). Pero para todos los cristianos conservaba la implicación de rudeza y *rusticitas.* Esto se ha analizado de forma brillante en Brown, 1977, pp. 8-10, quien concluye que *rusticitas* equivalía a «una negativa a considerar el mundo inteligible».

24 Véase, por ejemplo, Giménez Fernández, 1944, p. 173. Desde luego, para los gramáticos, los *barbari* eran meramente los que escribían en una lengua «bárbara». Curtius, 1953, pp. 43-44.

Para el cristiano, no menos que para el griego, el bárbaro era un tipo cultural específico que podía caracterizarse en términos de una serie de antítesis de las supuestas características de la comunidad civil. Mientras que los cristianos vivían en armonía y concordia recíprocas —o, al menos, en situaciones de violencia cuidadosamente regulada— y gobernaban sus vidas de acuerdo con un código de leyes establecido, los *barbari* pasaban sus días en agresión constante y no reconocían ni observaban ninguna ley o norma de conducta.

La verdadera comunidad civil se hizo posible mediante el poder persuasivo del lenguaje [25]. Fue la elocuencia, y no la violencia, lo primero que obligó a los hombres a unirse para su protección, y es la ley lo que garantiza la supervivencia de la comunidad. Los bárbaros no tienen acceso al lenguaje o a las leyes. Para Alberto Magno (1206-80) eran

aquellos que no observan las leyes y la participación en la comunidad ordenada de acuerdo con los principios de la justicia... pues aunque el nombre *barbarus* es onomatopéyico, como dice Estrabón... sin embargo el hombre que no observa las leyes relativas a la ordenación de la participación social es ciertamente un *barbarus,* ya que por esta característica pueden incurrir en muchos vicios, confundiendo las interrelaciones *(communicationes)* [26] dentro de la sociedad y destruyendo los principios de justicia que operan en esas interrelaciones [27].

Y, en otro lugar, escribiendo sobre la oposición bestial/heroico del libro 7 de la *Etica,* continúa observando que

Sin embargo, los hombres bestiales son raros, ya que es un hombre raro el que no tiene algo de humanidad. Sin embargo ocurre, y normalmente por dos causas: impedimento físico y privaciones, o por enfermedades que causan privaciones. Pues llamamos bárbaros» a quienes no inducen a ser virtuosos las leyes, la educación, o algún tipo de disciplina. Cicerón, al principio de *De inventione* los llama «hombres salvajes que llevan la vida de animales con las bestias salvajes»... O, de la misma forma, hombres bestiales que comen carne cruda y beben sangre, y a quienes les gusta beber y comer en calaveras humanas [28].

En estos pasajes aparecen todas las características principales con las que Alberto y sus sucesores consideraron posible definir al bárbaro. Para

---

[25] La fuente citada más frecuentemente para esta idea (que Alberto utiliza aquí) es Cicerón, *De inventione* 1.7. Véanse las observaciones en Tuck, 1979, pp. 33-34.

[26] Este es el sentido de la *koinonía,* la relación esencial de los individuos dentro de la comunidad.

[27] Alberto Magno, 1890-1899, 8, p. 10 (*Politicorum,* libro 1, cap. 1, párrafos i-k).

[28] *Ibidem,* 7, p. 464 (*Ethicorum,* libro 7, tract. 1, cap. 1). La referencia parece ser de Cicerón, *De inventione,* 1.1-2.2-3, al tratar la prehistoria del hombre. No obstante, la cita es inexacta.

todos los que empleaban la noción griega de *politeia,* era la relación del hombre con el hombre lo único que garantizaba su humanidad. Todos los hombres verdaderos deben «comunicarse» con sus semajantes porque los hombres son, por su misma naturaleza, animales «comunicativos» *(zóon koinonikón),* igual que son constructores de ciudades, animales sociales *(zóon politikón).* La relación del hombre con las criaturas de su especie es estricamente jerárquica, pero también supone una cierta amistad a todos los niveles, que debe surgir inevitablemente del hecho de que los hombres, a diferencia de los demás animales, poseen la capacidad para comunicarse y que, como miembros de un grupo mayor, deben compartir un objetivo común [29].

Por otra parte, se pensaba que el bárbaro vivía en un mundo donde esta *communicatio* imprescindible no se producía, donde los hombres no reconocían la fuerza de los vínculos que les mantenían en comunidad, donde el mismo lenguaje de intercambio social carecía de significado. En muchos aspectos, el bárbaro era completamente otro animal. Era uno de los *sylvestres homines,* los hombres salvajes de la imaginación literaria [30], esas criaturas que se creía que vivían en los bosques y las montañas, apartados de las actividades de los hombres racionales, que siempre tenían lugar en espacios abiertos y en llanuras.

Las ciudades donde vivían los hombres racionales se veían como las avanzadas del orden y la razón en un mundo volátil y potencialmente hostil. Los hombres salvajes eran criaturas que acechaban en los bosques y pasos de montañas preparados para atacar al viajero imprudente; y eran una amenaza permanente para la civilizción de los que vivían en las ciudades. Estos hombres salvajes y sus compañeros —los pigmeos, los pilosos, los faunos y los sátiros— pertenecían a un grupo claramente definido, las *similitudines hominis,* una clase de criaturas medio hombres/medio bestias [31]. Como veremos, la existencia de una categoría animal que poseía algunas, pero no todas, de las características del hombre, creaba problemas inmensos. Pero incluso antes del descubrimiento de «primitivos» auténticos, no era impensable. Para los cristianos, no menos que para los griegos, la jerarquía de la naturaleza, la Gran Cadena del Ser, estaba construida de manera que el mayor número de una especie siempre se aproximaba en forma al menor número de la siguiente. Así, se pensaba que los primates superiores tenían mucho en común con el hombre; y el hombre mismo, que, en palabras de Santo Tomás de Aquino,

---

[29] Véase M. I. Finley, «Aristotle and economic analysis» en Barnes *et al.,* 1977, pp. 140-158, 144.

[30] Sobre los hombres salvajes, véase Bernheimer, 1952. La distinción tierras altas/tierras bajas se encuentra en Platón, *Las Leyes,* 3, 681 d-3.

[31] Janson, 1952, pp. 76-106.

es el «horizonte y línea límite de las cosas corpóreas e incorpóreas» [32], tiene el cuerpo en común con los animales inferiores; pero en su espíritu, «alcanza al miembro inferior de las clases superiores a las corpóreas... que están al final de la serie de los seres intelectuales» [33].

Por lo tanto, en los intersticios de estas categorías entrelazadas —en lo que Aquino denominó la «*connexio rerum*», «el enlace maravilloso de los seres» [34]— podría haber un lugar para un «hombre» que estuviera tan cerca del límite con la bestia, que los otros hombres ya no le reconocieran como miembro de la misma especie. Tales «hombres» tendrían mentes básicamente animales capaces de realizar un número limitado de funciones humanas, pero privados de auténtica razón, como el fauno que se decía que había visitado a san Antonio el Ermitaño en el desierto y le había pedido que rezara por él [35]. Estas criaturas habían formado parte durante largo tiempo de la cultura popular de la mayoría de los pueblos europeos, y a veces incluso habían penetrado en la literatura científica de la élite. El físico del siglo XVI Paracelso creó un mundo poblado con una gran variedad de esos seres; pero incluso Alberto Magno, que tenía un sentido mucho mayor de la probabilidad zoológica que Paracelso, sugirió con cautela que tanto los hombres salvajes como los pigmeos —de hecho, dos especies de mono antropoide— no sólo se parecían a los hombres en su aspecto exterior, sino que también tenían la *ratio* en común con el hombre. «Estas semejanzas externas», escribió, «también indican una semejanza interna, ya que estos dos animales poseen un nivel de penetración que es más cercano a la razón que el que poseen otras bestias» [36].

Algunos escritores posteriores, especialmente Paracelso, otro doctor, Andrea Cesalpino [37], y el hugonote francés Isaac de la Peyrère [38] mantenían que los humanoides, como las ninfas, los sátiros, los pigmeos y los hombres salvajes (una categoría que incluía a los indios americanos)

---

32 *Summa contra gentiles*, 2.68. Véase Lovejoy para un análisis de la Gran Cadena del Ser.

33 *Ibidem*.

34 *Ibidem*.

35 Repetido por Helmont, 1648, p. 25. San Isidoro pensaba que los faunos realmente eran hombres salvajes (*Etymologiae* 2.3.22). Helmont también afirmaba que Mercator le había hablado de la existencia de enanos momificados que creía que eran los restos de pigmeos (*ibidem*, p. 679). Debo estas referencias a la doctora Alice Browne.

36 Alberto Magno, 1916-1920, 16.1332.

37 Paracelso, 1603, 9: *Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris*, p. 35. El creía que los indios probablemente no tenían alma, ciertamente carecían de razón y «hablan como los loros» (*ibidem*, 20, p. 19). Cesalpino, 1571, pp. 92-97, y véase Gliozzi, 1977, pp. 306-312.

38 Véanse Gliozzi, 1977, pp. 535-566, y Popkin, 1976.

podrían ser descendientes sin alma de otro «Adán», o que podían haber sido creados por la tierra espontáneamente. En la clasificación que hizo Aristóteles de los animales (o en alguna versión lejana de ésta), a la que se atenían estos hombres, todas las criaturas que eran biológicamente perfectas se reproducen. Sin embargo, los clasificados como «imperfectos» —los insectos y algunos reptiles— se generaban espontáneamente de la tierra, o se producían por la fusión de materia podrida (*GA,* 762 a 10 ss.; *Mete,* 381 b 10). Al sugerir que los indios habían sido creados originalmente de esta forma, Cesalpino, Paracelso, Girolamo Cardano e incluso Giordano Bruno, de hecho, los estaban clasificando con los insectos. La creencia en la generación espontánea (junto con la teoría del segundo Adán) se consideraba generalmente blasfema y hereje, porque amenazaba a la unidad e integridad de la raza humana. «Nada», escribió el jesuita español Martín del Río refiriéndose a Paracelso, «de lo que ha escrito este hombre es tan falso, tan blasfemo, tan ajeno a la recta razón». Porque si pueden hacerse hombres de barro, «¿no se pone en duda nuestra propia gracia y nuestra propia redención?» [39]. Pero a pesar de la violenta oposición, estas teorías gozaron de una popularidad considerable a finales del siglo XVII como explicaciones eficaces, aunque más bien burdas, de la variedad de tipos humanos.

Los «bárbaros» a los que Alberto clasificaba con los hombres salvajes, pertenecen claramente a la misma categoría general de casi-hombres que las otras *similitudines hominis.* Y con esa idea en mente, observadores como el obispo de Santa Marta (Colombia) consideraba a los indios «que pareceque noson hombres con anima racional, sino salvajes de los montes por lo qual no cauia doctrina enellos, ni gouierno ni ensenança ninguna» [40].

La obra de Alberto marca la reintroducción de las categorías antropológicas de Aristóteles en el pensamiento cristiano. El término *barbarus,* que desde el siglo VI se había usado de una forma más bien vaga para describir a cualquiera «que estuviese fuera», ahora se examinó más de cerca a la luz de como lo había utilizado Aristóteles para clasificar a un cierto tipo de hombre. Cuando Aquino, que aprendió biología y antropología con Alberto, hizo su propia síntesis de pensamiento aristotélico y cristiano, pudo conferir a esa palabra muchos más matices de significado que los que había tenido desde el siglo IV a.C. Aquino no sólo analizó con más profundidad la relación entre el lenguaje y la civilización, sino que también distinguió entre el uso primario y secundario de la

[39] Martín del Río, 1652, p. 230. Solórzano Pereyra hace las mismas objeciones, 1648, pp. 18-19.
[40] Citado por Mexía de Ovando, «Libro memorial», p. 87.

palabra y se hizo la pregunta a la que la mayoría de los comentaristas habían prestado poca atención hasta entonces, es decir, en qué condiciones los hombres de una raza se desarrollan hasta convertirse en seres «civiles», mientras que otra sigue siendo, o se hace, «bárbara».

Examinaré en mayor detalle el tratamiento que da Aquino al término *barbarus* cuando me ocupe de la obra de Las Casas, cuya descripción del mundo indio debe tanto al comentario de Aquino sobre la *Política.* No obstante, por el momento podemos suponer que entre finales del siglo XII y principios del XVI, el término *barbarus,* o cualquier forma vernácula que tomra, había adquirido dos significados estrechamente relacionados. Como término de clasificación se aplicaba de forma general a todos los pueblos no cristianos y, más vagamente, podía usarse para describir a cualquier raza, independientemente de sus creencias religiosas, que se comportara de forma salvaje o «incivil». En ambos casos, la palabra implicaba que la criatura así descrita era un ser humano imperfecto en algún sentido. Aunque el uso del término por parte de los cristianos para describir a otros cristianos es raro, no es desconocido. A los normandos se les llamó bárbaros frecuentemente, y Las Casas describió a los colonos españoles en América como «barbari» por su modo de tratar a los indios. En el siglo XV ya era habitual que los italianos se refirieran a los invasores españoles y alemanes como «bárbaros» [41]. Pero la mayoría de estos usos eran arcaísmos cultos deliberados con una función socio-política específica, como en el caso italiano, o meramente insultos. De forma general, para cualquier propósito serio, «bárbaro» era una palabra reservada a aquellos que ni suscribían las opiniones religiosas europeas, ni vivían de acuerdo con las normas sociales europeas.

2

Aunque algunos de los primeros observadores del mundo americano, como Oviedo, estaban interesados en la botánica y por esto se ocuparon intensamente en las tareas de identificación y clasificación, la mayoría de ellos casi nunca intentaron clasificar a los indios mismos. Los indios eran ciertamente «bárbaros» y «salvajes»; pero estas palabras se usaban vagamente para implicar sólo que no eran ni cristianos ni muy sofisticados culturalmente. Los que tenían una opinión más optimista de la vida india pudieron estar tentados, como el humanista milanés Peter Martyr, a hablar de los arauakos en términos de la «Edad de Oro... de sus costumbres» [42]. Pero tales expresiones que abarcan múltiples signifi-

---

[41] Las Casas, 1975, ff. 13^{v}-14^{r}.

[42] Martyr, 1530 a, f. xxxvii^{r}. Carta a Pomponio Mela, 21 de diciembre de 1494.

cados podían usarse para acomodar muchos tipos de comportamiento conflictivo. Martyr, por ejemplo, parece que pudo aceptar la idolatría de los arauakos, el hecho de que algunos caribes fueran supuestamente caníbales, que pelearan entre ellos y que, aunque no llevaran ropas, deseaban aprender las artes de la medicina a toda costa como si fueran egipcios o persas [43], y seguir diciendo, sin miedo a forzar la credulidad de sus lectores, que vivían en una «Edad de Oro» [44].

Oviedo, más preocupado por registrar lo que veía y por intentar comprenderlo que por seducir a sus lectores con detalles exóticos, prefirió comparar a los indios con una raza real de hombres en vez de imaginaria. Oviedo pensaba que los indios se parecían claramente a los «etíopes» [45] —los habitantes bárbaros de un área geográfica indeterminada que se extendía desde los montes Atlas hasta el Ganges— y a los bárbaros favoritos de Aristóteles, los tracios [46]. Este método permitió la identificación de ciertos tipos de comportamiento, por ejemplo, la poligamia, la poliandria y la descendencia por la línea materna [47]. También situó a los indios entre los bárbaros, aunque el propio Oviedo no ofreció ninguna definición de la palabra. Este tipo de categorización era bastante común. Giovanni Pico della Mirandola, por no mencionar más que un caso bien conocido, había clasificado a los indios americanos con los «etíopes» y con los enemigos legendarios de la Iglesia cristiana, los escitas. Pico hizo esto para demostrar la variedad de tipos humanos; pero su elección de razas no fue accidental, y el efecto es que los factores desconocidos del comportamiento indio se infieren, por así decirlo, a partir de los factores conocidos de los escitas y los «etíopes» [48]. Oviedo utiliza el mismo método cuando afirma que, puesto que tanto los tracios como los arauakos practicaban la pologamia, es de esperar que los arauakos sacrifiquen a los visitantes extranjeros (es muy improbable que lo hicieran; pero el tratar

---

[43] *Ibidem*, f. xlix^v. Carta a Pomponio Mela, 12 de mayo de 1499.

[44] Martyr, 1530 b, f. vi^v. Aunque en esta fecha Martyr ya conocía el informe etnográfico de Ramón Pané, el jerónimo que Colón dejó en La Española después de su segundo viaje, y había incorporado gran parte de éste al texto de *De orbe novo*, la única modificación que estaba dispuesto a hacer en su imagen neo-platónica en esa época fue que «incluso en la Edad de Oro los hombres debían haber luchado entre sí» (*ibidem*, f. vi^v).

[45] Con referencia a sus leyes matrimoniales, véase Oviedo, 1535, f. xlix^v.

[46] *Ibid.*, ff. l^r, lxviii^v.

[47] Oviedo, *ibid.*, f. xlix^v, identifica la poliandria entre los arauakos basándose en el Tostado, 1507, f. xxxviii^r, que afirmaba, citando a Celsus, que «hubo una época en que era costumbre entre los ingleses el que seis de ellos se casaran con la misma mujer. Esta ley era más que bestial y no sabemos de ningún pueblo que la observe hoy».

[48] Pico della Mirandola, 1572-1573, 2: *De examen vanitatis doctrinae gentium*. p. 861, y Schill, 1929, pp. 15-18.

mal a los visitantes, violando así las leyes de la hospitalidad, se consideraba, en cualquier caso, una característica de todos los pueblos bárbaros), debido a que, según Eusebio, los tracios también lo hacían [49].

Pero las simples identificaciones punto por punto como éstas no llevan muy lejos al lector; tampoco explican los motivos o las causas del comportamiento indio. Aunque, desde luego, tampoco lo pretendían. Tanto si situaban al indio en algún período indefinido de la prehistoria humana como si trataban de demostrar por analogía que pertenecían al mismo género que los bárbaros conocidos del mundo antiguo, estos cronistas sólo estaban intentando resolver el problema inmediato de qué buscar en un mundo de formas asombrosas e irreconocibles.

Después de todo, el observador no necesitaba mucho más que eso, a no ser que también se plantearan problemas de tipo filosófico, lo que no era el caso ni de Martyr ni de Oviedo. Pero muy pronto, otros hombres, hombres con preocupaciones filosóficas, emprendieron la tarea de clasificar a los indios. Estos hombres eran profesores universitarios o clérigos formados en la universidad. La mayoría de ellos eran teólogos profesionales y sus conocimientos abarcaban todos los campos, pues, como uno de los más grandes, Francisco de Vitoria (c. 1492-1546), observó una vez: «el oficio de teólogo es tan vasto, que ningún argumento, ninguna disputa, ninguna materia *(locus)* parecen ajenos a su profesión» [50]. Desde luego, ellos buscaban respuestas a unas preguntas más bien distintas de las que, al parecer, preocupaban a Oviedo. Preguntas como ¿Por qué se comportaban los indios de forma tan desordenada en vez de seguir lo que la naturaleza debería haberles enseñado, como había enseñado a otros hombres? ¿Por qué no se desarrolló la sociedad india igual que la europea? y, la más crucial de todas, ¿Cómo podían explicarse la existencia y el comportamiento de los indios en los términos del sistema, en parte sociológico, en parte psicológico, que gobernaba el comportamiento de los demás pueblos del mundo?

Está claro que en la historia se podían encontrar respuestas a dichas preguntas. En términos generales, se consideraba que los bárbaros eran hombres que no habían logrado progresar. Sus sociedades eran primitivas, su comportamiento recordaba asombrosamente a las descripciones que hacían Platón, Aristóteles y Cicerón del comportamiento de los primeros hombres. Por lo tanto, los indios podían describirse simplemente como «atrasados». Pero esta explicación, aunque tenía el mérito de ser simple y obvia a la vez, y como veremos acertada en último término, planteaba

---

[49] Oviedo, 1535, f. I[r].

[50] Vitoria, 1960, p. 150. Cf. Suárez, 1971, 1, p. 4: «Deinde theologicum est negotium conscientiis prospicere viatorum... ergo et legis inspectio, quatenus est conscientiae vinculum, ad theologum pertinebit.»

otra pregunta: ¿Por qué eran tan atrasados? Puesto que todos los hombres descendían de uno de los hijos de Noé, y todos disponían de los mismos recursos mentales básicos, ¿Por qué no habían aprendido todos a seguir las mismas normas básicas de comportamiento? ¿Por qué, utilizando la metáfora clásica, no habían aprendido y leído todos las mismas cosas en el «libro de las Criaturas», en el libro de la naturaleza?» [51]. En el siglo XVI, las respuestas completamente convincentes a dichas preguntas no se encontraban en la historia, sino en la psicología de las facultades. Era evidente para todos los que conocían al indio que lo que fallaba en último término era su mente, lo que los colonos denominaban su ingenio o capacidad —palabras de cuya propiedad eran conscientes, aunque casi con seguridad ignoraban todo su significado. Por consiguiente, el primer «modelo» utilizado para *explicar* las causas del comportamiento indio se basó en la psicología. Este modelo fue la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles.

---

[51] Véanse Curtius, 1953, pp. 319-326, y las brillantes observaciones de Ginzburg, 1979.

3. La teoría de la esclavitud natural

1

La sugerencia de que los indios podrían ser esclavos *por naturaleza* —una sugerencia que pretendía responder a las preguntas relativas tanto a su condición jurídica como política— se presentó por primera vez como solución a un dilema político: ¿con qué derecho había ocupado y esclavizado la corona de Castilla a los habitantes de territorios sobre los cuales no podía presentar ningún título anterior basado en la historia? Todos los hombres a los que se llamó para resolver este dilema eran miembros de las facultades de derecho o de teología, o estaban relacionados con ellas de alguna forma, y para ellos, los interrogantes sobre la naturaleza de los indios formaban parte de una serie más amplia de preocupaciones sobre las relaciones del hombre con el hombre y sobre su lugar en el universo de Dios.

La participación de los intelectuales universitarios en el debate sobre la justicia de la ocupación española de las Antillas fue el resultado de una larga tradición. Durante siglos, los escoláticos habían actuado en España, igual que en el resto de Europa, como consejeros oficiosos de la corona en tema morales e intelectuales. Durante los reinados de Carlos V y de Felipe II, aumentó mucho la presencia de las universidades españolas en los asuntos de estado, y algunos de los profesores de más talento, como Melchor Cano (1509-60) y Domingo Soto (1494-1570), fueron apartados completamente de las aulas para convertirse en cancilleres y diplomáticos o, más frecuentemente, en miembros de ese cuerpo

de élite de consejeros políticos-cum-espirituales, los confesores reales. Las consultas entre las universidades y la corona generalmente tomaban la forma de una junta [1], un debate abierto entre los representantes de las tres ramas de la cultura que tenían autoridad en asuntos morales —la teología, el derecho civil y el derecho canónico— al que asistían miembros escogidos de las órdenes religiosas y de los consejos reales. Al final de las reuniones (que parece que consistían en discursos formales, que permitían poco o ningún intercambio de ideas, aunque la forma podía variar), cada participante presentaba al rey o al Consejo Real una «opinión» escrita, un testimonio o parecer, o, si estaba compuesto en latín, un dictamen. Es imposible saber lo que ocurría después con esas opiniones. Desaparecían, con toda probabilidad sin ser leídas, en las fauces de la burocracia española. Y no sería acertado suponer por el movimiento de papeles que producían esas reuniones, o por la solemnidad con que tenían lugar, que tenían mucha relación directa con las decisiones políticas importantes. Su función era legitimar, no juzgar. Si una junta contradecía la voluntad real, normalmente era ignorada o silenciada. «Los reyes piensan a las veces del pie a la mano», como Francisco de Vitoria observó en privado, «y más los del Consejo» [2]. Pero por muy ineficaces que pudieran ser en la práctica, los profesores se tomaban su papel como consejeros bastante en serio; y fue este papel lo que les llevó a participar directamente en lo que Vitoria denominó posteriormente «las cosas de Indias» [3].

Los juicios que emitían estos hombres (aunque no todos, como veremos) frecuentemente podían estar dirigidos a legitimar fines políticos a corto plazo, a proporcionar a la corona una justificación ética para una acción que, en la mayoría de los casos, ya estaba decidida. Pero ciertas ideas políticas, particularmente si derivaban de lo que Suárez denominó «una aplicación extensiva de la filosofía moral en orden a la dirección y gobierno de la conducta cívica *(mores)* de los ciudadanos» [4] no pueden abstraerse satisfactoriamente de los conceptos y las normas so-

---

[1] Ni la función del confesor real ni la de la junta se han estudiado. Mis observaciones se basan en las actas de la junta de Burgos de 1512 (véanse las pp. 47-50 más adelante) y en los debates de Valladolid, que se tratan en el capítulo 5.

[2] Carta de Fray Francisco de Vitoria al padre Fray Benardino de Vique acerca de los esclavos que trafican los portugueses y sobre el proceder de escribanos. BUS, Ms 333-166-1, f. xv^{v}, en Beltrán de Heredia, 1931, p. 174. Sobre la junta que se reunió a petición de Felipe II para discutir la posibilidad de suavizar las leyes contra la herejía en los Países Bajos, cuyas decisiones se ignoraron por estar a favor de la moderación, véase Parker, 1979, pp. 64-65.

[3] Véase la p. 66 más adelante.

[4] Suárez, 1971, 1, p. 5.

bre los que estaban construidos los mundos sociológicos y antropológicos de tales escritores.

Cualquier juicio sobre la *naturaleza* de los indios —y esto es en lo que se convirtió en última instancia todo el debate sobre la justicia de la conquista— debía tener su origen en un plan que ofreciera una explicación para la estructura de todo el mundo natural y para el comportamiento de cada cosa, animada o inanimada, dentro de éste. Cualquier intento mal concebido de introducir un nuevo elemento en ese plan podía ponerlo en peligro. Por esto, los escolásticos no se enfrentaban simplemente con la necesidad de resolver un enigma político, lo que hubiera significado responder a las cuestiones planteadas en términos de la ley humana *(lex humana)*; sino que, dado que la única solución, como dijo Vitoria posteriormente, era una cuestión de la ley divina *(lex divina)* [5], también tenían que resolver problemas de naturaleza esencialmente ontológica: ¿quiénes o qué eran estos indios, y cuál era la relación que debían tener con los pueblos de Europa?

La primera junta de «letrados civiles, teólogos, y canonistas» que se reunió para discutir la legitimidad de la ocupación española fue convocada por Fernando en 1504. No es sorprendente que esta reunión decidiera «en presencia e comparescer del arzobispo de Sevilla [Diego de Deza] que agora [los indios] es que se debian de dar [a los españoles] y que era conforme a derecho humano y diuino» [6]. No sabemos qué fue lo que impulsó a Fernando a convocar esta junta, pero es poco probable, por lo que sabemos de su carácter, que sólo fuera su conciencia. La exaltada piedad religiosa que al parecer invadió a España tras la muerte de Isabel, y el hecho de que la reina hubiera afirmado en su testamento que los indios deberían ser «tratados justamente y bien» [7], y compensados por los daños que los españoles les hubieran hecho, pudieron haber impulsado a Fernando a intentar obtener un fallo legal autorizado sobre su condición con el que desarmar a futuros críticos. Cualquiera que fuese su motivo, una cosa está clara: entonces la corona todavía creía firmemente que las bulas que Alejandro VI había otorgado a Fernando y a Isabel en 1493 les concedían el derecho no sólo a conquistar, sino también a esclavizar a los habitantes de las Antillas [8].

---

[5] Véase la p. 66 más adelante.

[6] C. R. *en respuesta al almirante y oficiales reales* (Burgos, 20 de marzo), 1512, impreso en Chacón y Calvo, 1929, p. 429.

[7] Santa Cruz, 1951, 1, p. 354.

[8] Estas son: *Inter cetera* y *Eximie devotionis*, ambas del 3 de mayo, *Piis fidelium* (23 de junio), *Inter cetera* (28 (?) de junio), *Dudum siquidem* (25 de septiembre). Las mejores versiones impresas se encuentran en Giménez Fernández, 1944 pp. 173-426.

Por esas bulas se concedía a los Reyes Católicos la soberanía sobre todas las tierras descubiertas en el Atlántico que no estuvieran ocupadas previamente por otro rey cristiano. No obstante, el objetivo declarado de la concesión papal no había sido incrementar el poder y la riqueza de Castilla, sino capacitar a Fernando y a Isabel «para que decidiendoos a proseguir por completo semejante emprendida empresa con ánimo y celo ferviente hacia la fe ortodoxa, querais y debais conducir a los pueblos que vivan en tales islas y tierras a recibir la religión católica, sin que nunca os intimiden peligros ni trabajos» [9].

Podría entenderse que la frase final de este mandato prohíbe la guerra contra los indios en todos los casos; y todo el texto podría interpretarse, y hombres como Bartolomé de Las Casas así lo hicieron, simplemente como una carta de evangelización, es decir, una carta cuya validez no sería discutible en lo concerniente a los asuntos espirituales [10].

Sin embargo, lo crucial para la corona era el mensaje político de las bulas. Y parece probable que Fernando se apoyara en los términos de la bula *Eximie Devotionis* para reclamar reiteradamente su derecho no sólo a ocupar América a cambio de enviar misioneros allí, sino a esclavizar a los indios para sus propios fines. Como la siguiente, *Dudum siquidem,* esta bula era un intento de evitar el conflicto inminente entre España y Portugal por sus respectivas áreas de influencia en el Atlántico. Para mantener el equilibrio del poder entre las dos naciones, Alejandro había concedido a España todas las «gracias, privilegios, excensiones, libertades, facultades, inmunidades e indultos» [11] otorgadas anteriormente al rey de Portugal, una lista que no podía dejar de incluir el derecho concedido a Alfonso V por Nicolás V (en 1455) de reducir a la esclavitud perpetua a los habitantes de todos los territorios africanos desde el Cabo Bojador y el Cabo Num, «y... desde allí todas las cosas del sur hasta su término» [12]. Pues si los portugueses poseían el derecho a esclavizar a los paganos que encontraran por ser «los enemigos de Cristo», se podría sostener que también lo tenían los castellanos [13].

Sin embargo, la autoridad del Papa para conceder tales derechos se basaba en primer lugar en las dos pretensiones más difícilmente aceptables para los juristas y teólogos españoles: las pretensiones de que el papado poseía poder temporal y de que podía ejercer esta autoridad sobre

---

9 *Ibid.*, p. 181. He seguido el texto de *Inter cetera* del 3 de mayo.

10 Véanse, por ejemplo, Las Casas, 1552a, ff. Iiii^{r}-iii^{v}, y Góngora, 1975, pp. 33-40.

11 Giménez Fernández, 1944, p. 362 (*Eximie devotionis,* 3-7).

12 *Romanus pontifex.* Se emitió el 8 de junio de 1455, y está impresa en *Monumenta henricina,* 1960-1964, 12, pp. 71-79.

13 *Romanus pontifex* (p. 75) se refiere a los habitantes de Africa como «sarracenos et paganos aliosque Christi inimicos ubicumque constitutos».

los paganos, además de sobre los cristianos. No obstante, pasaron diez años antes de que alguien se sintiera impulsado a poner en tela de juicio la legitimidad de los decretos papales; y durante esos diez años la corona castellana siguió, sin ser molestada, tras los pasos de la portuguesa. Pero la situación en América era muy distinta de la de Africa. Independientemente de su tamaño y su fuerza, la mayoría de las colonias portuguesas (a excepción de la isla de Goa y posteriormente Brasil), eran «factorias» *(feitorias)*, cuya existencia dependía de que las poblaciones locales tolerasen su presencia. Los africanos a quienes esclavizaban los portugueses se los proporcionaban en su mayor parte otros africanos, y la presencia misionera, que podría haber sido un foco de protesta contra el tráfico de esclavos, era, debido a la gran dificultad física para sobrevivir en Africa occidental, escasa y poco entusiasta. Por otra parte, ya en 1500, los españoles habían ocupado islas enteras en América, las habían colonizado con su propia gente, habían hecho esfuerzos decididos por cambiar su ecología y convertido a la mayoría de la población en fuerza de trabajo esclava. Este comportamiento con una raza a la que Alejandro VI —parafraseando la propia descripción de Colón— había descrito como «gentes, pacíficamente que viven, y que según se dice, andan desnudos y no comen carne..., creen en un Dios creador que está en los cielos, y parecen bastante aptos para recibir la Fe Católica y serles enseñadas buenas costumbres» [14], no podía pasar desapercibido por mucho tiempo. No obstante, parece que las decisiones de la junta de 1504 tranquilizaron la conciencia del rey durante algún tiempo, y no tenemos noticias de más protestas durante siete años. Entonces, en 1511, tuvo lugar la condena más abierta y «escandalosa» de los colonos y de su comportamiento hecha públicamente en América. La historia ya es famosa. El domingo antes de Navidad, un dominico, Antonio de Montesinos, pronunció un sermón a la población española de La Española denunciando su trato a los indios y advirtiéndoles de que si no lo corregían, «no se salvarían más que los moros o los turcos» [15]. Debe observarse que el ataque de Montesinos no estaba dirigido contra la legitimidad de la ocupación española como tal, sino contra el abuso de su posición por parte de los colonos, la «servidumbre cruel y horrible» a la que habían reducido a la población nativa, y su incapacidad para dar a los indios una instrucción religiosa y moral adecuada.

Los colonos objeto del ataque de Montesinos se sintieron ultrajados por esa doctrina «nueva» y escribieron a España su protesta, transfor-

[14] Giménez Fernández, 1944, p. 181. He seguido la versión dada en *Inter cetera* del 3 de mayo. Para una descripción de Colón, véase Colón, 1930, 1, pp. 6-11.

[15] En Hanke, 1965, pp. 17-22, se incluye una descripción general de estos acontecimientos. La única fuente que tengo es Las Casas, 1951, 2, pp. 441-444.

mando las observaciones del dominico sobre su conducta en un reto a la autoridad real, un intento, como ellos lo expresaron, «de quitalle (al rey) el señorío y las rentas que tenía en estas partes» [16]. La inestabilidad política dentro de la colonia y el temor constante de España a un levantamiento indio aumentaron la preocupación de las autoridades de la metrópoli. En marzo de 1512, Alonso de Loaysa, el provincial de los dominicos, advirtió a Montesinos en términos histéricos: «diéseles en nuestra predicación motivo a que todo esto se pierda y todo se estorbe y que toda la Yndia por vuestra predicación esté para revelar y ni vosotros ni xpiano alguno pueda allá estar». Para dar más fuerza a su argumento sugirió que las «novedades» imaginadas por Montesinos y sus compañeros se las podría haber sugerido el Diablo. En tales cuestiones, advirtió, los simples frailes deben «inclinar sus mentes» al consenso de tantos «prelados de letras y conciencia y también nuestro muy Santo Padre» [17].

El propio Fernando, más preocupado por los aspectos legales de la situación, respondió con una referencia implícita a la *Eximie devotionis* y a las concesiones que había recibido por ésta. ¿No conocían los frailes, preguntó, «el derecho que tenemos a esas Yslas y... las justificaciones que avia para que esos indios no solamente servian como sirven mas avn para tenerlos en más seruidumbre?» [18].

A pesar del tono de confianza de Fernando y de Loaysa, la corona, o al menos la corona castellana, nunca había estado completamente segura de su derecho a esclavizar a los indios. Por ejemplo, en 1495 Colón había enviado a España a varios indios cautivos que esperaba vender en los mercados de esclavos de Sevilla. Sin embargo, Isabel había intervenido y detenido la venta: «Porque nos queríamos informarnos de letrados, teólogos y canonistas si con buena conciencia se pueden vender estos por esclavos o no» [19]. No tenemos constancia del veredicto dado por los consejeros de la reina, pero no pudo haber sido favorable, porque un año después Isabel ordenó que se les quitara a sus dueños todos los indios esclavos que había en Sevilla y se les devolviera a sus hogares anteriores [20].

Pero sería equivocado suponer por esta acción que Isabel, o cualquiera de sus contemporáneos, tenían alguna duda sobre la legitimidad de la esclavitud como institución. La esclavitud de los musulmanes había sido una característica de la sociedad española cristiana durante siglos, y cuando en los siglos XIII y XIV esta fuente de abastecimiento comenzó a decaer,

---

16 Las Casas, 1951, 2, p. 443.

17 Chacón y Calvo, 1929, p. 447.

18 *Ibid.*, p. 431.

19 *Cédula* de abril de 1495, impresa en *CDH*, 1, p. 2.

20 Chacón y Calvo, 1929, p. 447.

los españoles empezaron a importar esclavos blancos de los Balcanes y del Mar Negro, la fuente principal del comercio de esclavos desde los días de Polibio [21]. Estos esclavos se tomaban en «guerra justa». Es decir, eran paganos o, como los griegos y los rusos, cismáticos que se resistían a la legítima autoridad de la «Iglesia verdadera».

Es difícil determinar la condición de tales personas en las sociedades europeas a donde se les llevaba. Pero como provenían de entornos culturales que tenían algunas características en común con los de sus dueños, parece probable que dentro de la familia se les respetara más que a los africanos o a los indios más adelante. Ciertamente, en 1512 la corona consideró la posibilidad de exportar mujeres blancas esclavas a las Antillas, donde probablemente se hubieran convertido en las esposas de los colonos blancos españoles [22]. Debemos suponer (por carecer de información estadística) que los esclavos blancos nunca fueron numerosos y que probablemente la mayoría estaban empleados en tareas estrictamente domésticas.

Sin embargo, con las incursiones portuguesas en Africa se empezó a disponer de una nueva fuente de mano de obra. A principios del siglo XV se estaban desarrollando rápidamente los mercados de esclavos de Sevilla y Valencia para la venta de negros [23], y hacia finales de siglo estaban entre los mayores de Europa. Incluso la misma Isabel había tenido un interés personal en el tráfico de esclavos africanos [24] hasta 1479, cuando los Reyes Católicos renunciaron a sus pretensiones en Guinea.

Sin embargo, eran los portugueses, actuando a veces por medio de intermediarios genoveses, los que principalmente abastecían a estos mercados, por lo que el tráfico de esclavos para Castilla era un asunto extranjero. Tuvo muy pocas críticas locales o internacionales hasta mediados del siglo XVI, cuando teólogos como Domingo de Soto y Martín de Ledesma, que habían tomado parte en el debate sobre la justicia de las conquistas españolas en América, volvieron su atención a las actividades de los portugueses en Africa [25]. Incluso entonces las protestas contra la esclavitud eran aisladas y, en su mayor parte, académicas. Los hombres que lucharon en defensa de los indios a menudo mostraron poco

---

21 Polibio, *Historia*, 4.28.4. Véase Davis, 1961, pp. 96-97.

22 Chacón y Calvo, 1929, pp. 436 y 445-446. Aunque a Fernando le preocupaban las posibles consecuencias de que los blancos se casaran con indias (véase *CDH*, 1, p. xviii), parece que este proyecto no prosperó.

23 Véase Cortés, 1964. Texeira da Mota, de próxima publicación, aporta nuevos datos, y sobre Sevilla, véase Collantes de Terán Sánchez, 1972.

24 Véase Russell, 1971.

25 Soto, 1568, ff. 102v-103r; Ledesma, 1560. Véanse también Saunders, 1982, pp. 42-44; Boxer, 1978, p. 32, y Maxwell, 1975, p. 67.

interés por el destino de los africanos. El ejemplo de Las Casas, que una vez había defendido la importación de negros para aliviar la carga de los indios, es bien conocido [26]; pero incluso Francisco de Vitoria, que por el tono de su correspondencia parecía verdaderamente indignado por el tratamiento que daban los colonos españoles a los indios, no veía nada malo en el comercio portugués y concluía, como muchos otros, que «si los tratasen [a los africanos] humanamente, sería mejor suerte la de los esclavos inter christianos, que no ser libres en sus tierras; demás que es la mayor buenaventura venir a ser un christiano». El comercio, concluyó, era legítimo siempre que los esclavos realmente hubieran sido tomados «en una guerra justa» [27].

La razón de la diferencia radical en la opinión española entre la esclavitud de los africanos y la esclavitud de los indios americanos no es difícil de encontrar. Esta no tenía nada que ver con el color de las dos razas (los españoles se fijaban más en la piel negra que en la cobriza, pero en esta fase tan temprana no concedían gran importancia a esa diferencia), o con diferencias en su comportamiento social, era meramente una cuestión de condición legal ante los europeos. Los esclavos vendidos en España, ya fueran blancos o negros, provenían de regiones donde la corona española no tenía compromisos políticos. Por tanto, los Reyes Católicos podían declinar cualquier responsabilidad sobre la mercancía humana que se vendía en su territorio. No era responsabilidad suya averiguar si los esclavos eran en realidad, como sus propietarios sostenían invariablemente, «bárbaros» revoltosos contra la autoridad de la Iglesia. «No es necesario que examinemos», afirmaba un jurista, «si la cautividad de un negro es justa o no, porque se presume que la venta es justa si no hay pruebas de injusticia» [28].

---

[26] Las Casas, 1951, 2, p. 177, y véase Kamen, 1971. El empleo de negros para aliviar la miseria de los indios todavía se defendía en una fecha tan avanzada como la década de 1580. Un informe de 1581 de la audiencia de Santa Fe pinta una imagen funesta de la suerte de los indios y apremia al rey para que compre negros: «que podría S. Majestad... comprar los negros de cabo verde muy baratos y embiarlos en las Indias...» AGI, Audiencia, Santa Fe, 1, ramo 1, núm. 28.

[27] *Carta de Fray Francisco de Vitoria al padre Fray Bernardino de Vique acerca de los esclavos que trafican los portugueses y sobre el proceder de escribanos,* BUS, MS 333-166-1, f. xv^{r-v}, e impresa en Beltrán de Heredia, 1931, p. 174. Los indios también eran esclavizados en las llamadas «guerras justas», aunque la corona hizo intentos periódicos de poner fin a esa práctica. Véase, por ejemplo, la providencia del 2 de agosto de 1530 (*CDH,* 1, pp. 134-136). El supuesto canibalismo de ciertas tribus indias era la justificación más habitual para tales «guerras» y frecuentemente se aceptaba como legítima. Véase, por ejemplo, la providencia de 1531, según la cual podían ser esclavizados los indios de Guatemala y los caribes (*CDH.* 1, p. 142).

[28] Citado por Morelli, 1791, p. 249.

Es cierto que algunos, como el franciscano Bartolomé de Albornoz, se quejaban de que no se habían tomado las medidas suficientes para averiguar la condición de un esclavo antes de ser capturado [29]. Pero la mayoría de los españoles hubieran compartido la opinión de Vitoria sobre la cuestión. «Tampoco veo», escribió a su compañero dominico Bernardino de Vique, «por donde les faces grand escrupulo, porque los portogueses no son obligados a averiguar la justicia de las guerras entre los bárbaros. Basta que este es esclavo, sea de hecho o de derecho, y yo le compro llanamente» [30].

Pero los indios americanos eran otra cuestión, porque, con muy pocas excepciones, se les había obligado a servir en islas que, según la corona española, ocupaba con derechos de soberanía legítimos, y a cuyos pueblos se había comprometido a convertir al cristianismo sin infligirles daños o penalidades. El luchar contra los indios era, dijo Vitoria, como luchar contra los habitantes de Sevilla [31]. Pues los indios, a diferencia de los africanos, eran vasallos de la corona de Castilla, y la corona se tomaba en serio dichas clasificaciones. Isabel, por ejemplo, insistía en ese punto. En 1501 informó a Nicolás de Ovando, el gobernador de La Española, de que «nos queremos que los indios sean bien tratados como nuestros buenos súbditos y vasallos» [32]; y en el mismo año ordenó una investigación sobre las actividades de esclavización en Cumana de un tal Cristóbal Guerra, «pues lo susodicho fue hecho contra nuestra previsión y defendimiento, y siendo los dichos indios nuestros súbditos» [33]. Aunque nadie pudiera cuestionar el derecho de la corona a *gobernar* a los indios, como Juan de Zumárraga, primer obispo de la ciudad de Méjico, recordó posteriormente a Carlos V, no había ninguna ley, «ni divina, ni natural, ni positiva, ni humana, ni civil por la que los nativos de esta tierra puedan, debido a su condición, ser convertidos en esclavos» [34]. Pero incluso en ausencia de esa ley, y desafiando los edictos de Isabel, la esclavización de indios para uso local y para el tráfico de esclavos local siguió sin disminuir. A finales de la década de 1520 se había convertido en la principal actividad económica de la, por otra parte, empobrecida región de Nicaragua [35].

---

29 Albornoz, 1573, f. 130^{v}.

30 *Carta a... al padre Fray Bernardino de Vique*, f. xv^{r}, impresa en Beltrán de Heredia, 1931, p. 174.

31 Carta a Miguel de Arcos en Vitoria, 1967, pp. 136-139.

32 *Instrucción* de septiembre de 1501, en *CDH*, 1, p. 5.

33 *Cédula* del 2 de diciembre de 1501, en *CDH*, 1, pp. 7-8.

34 Carta al rey, firmada, pero sin fecha. AGI, Patronato, 184, ramo 26, f. 1^{r}.

35 En 1508 se estimaba que los indios eran libres, y en 1509 que eran *naborias* (trabajadores forzados); sobre esto y el tráfico de esclavos en las islas del Caribe. véase Otte, 1975.

Fernando, y posteriormente Carlos V, más por conveniencia que por convicción moral, parece que adoptaran una posición respecto a la esclavitud menos tajante que la de Isabel. No obstante, se hicieron frecuentes intentos por restringir las actividades de esclavización en las colonias [36]. Después de 1501 no se importaron indios oficialmente a la Península, aunque los datos atestiguan, como sería de esperar, que, de hecho, las cédulas de Fernando y las instrucciones posteriores emitidas por el Consejo de Indias sobre estas cuestiones fueron completamente ignoradas. Todavía se estaban confiscando esclavos indios a sus dueños y devolviéndolos a su tierra en una época tan tardía como la década de 1540 [37]. También parece que había una pequeña colonia de esclavos manumisos en Sevilla o cerca de allí, que se negaron a volver porque, según decían, ganaban más en España en una semana de lo que ganarían en América en un año, y «estavan más seguros» [38].

No obstante, el objeto de las protestas de Montesinos no había sido el número relativamente pequeño de verdaderos esclavos indios, sino el gran número de indios «libres» que vivían en una esclavitud virtual bajo la encomienda. Esta institución, que Colón introdujo por primera vez en La Española en 1499, proporcionaba a los indios la «protección» española, instrucción religiosa y un pequeño salario por su trabajo. La función principal de la encomienda había sido suministrar a las minas y a las granjas de las islas una mano de obra gratis, o casi gratis. Los españoles, y en particular el clero, también creían que los indios sólo llegarían a ser verdaderos cristianos mediante el contacto diario con cristianos [39]. Para lograr estos dos objetivos se consideró necesario agrupar a los indios en

---

36 *Cédula* a Diego Colón fechada el 21 de julio de 1511, *CDH*, 1, p. 29.

37 Por ejemplo, existe una carta de Tello de Sandoval al rey fechada en noviembre de 1543, quejándose de que «los indios que V(uestra) M(ajestad) mando se llevasen a sus tierras se quedan muchos dellos por averlos sus dueños llevado fuera de sevilla, no obstante el mando y embargo que les abia sido hecho». AGI, Indiferente general, 1905, ramo 6, núm. 161. En 1544 Sandoval todavía estaba intentando llevar a cabo «con cumplimiento delo que el licenciado Gregorio López del Consejo de V(uestra) M(ajestad) dexo proveido tocante a los indios» (*ibid.*). El problema de la esclavización ilegal no se reducía a América. También se vendieron filipinos en España. Por ejemplo, todavía en 1596, Miguel de Benavides, obispo de Manila, recibió 800 reales por el envío a España de un «indio» filipino. AGI, Audiencia, Filipinas, 1.

38 Un Doctor Hernández informó a la corona en septiembre de 1547 de que los indios que vivían en Sevilla estaban satisfechos «especialmente siendo libres porque ganavan aqui mas en una semana que alla en un año y estavan mas seguros». AGI, Indiferente general, 1093, ramo 6, núm. 101. Los indios desconcertaron a los jueces argumentando que como *eran* libres, preferían ejercitar su libertad no volviendo a América.

39 Mörner, 1970, pp. 21-27.

nuevos asentamientos cerca de los pueblos españoles y destruir sus antiguos hogares. Según las Leyes de Burgos de 1513, esta última precaución se tomó porque, en otro caso, los indios rechazarían «todo lo que les han enseñado y tornan a su acostumbrada ociosidad y vicios», pues su cristianismo era inconstante y «todo su fin y deseo es tener libertad para hacer de sí lo que les viene a la voluntad» [40].

La disolución de la unidad tribal [41] y del sentido de cohesión social del grupo que estas medidas provocaron, junto con los burdos intentos de imponer cosas como el matrimonio cristiano, con todo lo que ello implicaba (es decir, residencia con el linaje paterno y la educación de los niños por sus padres) a un pueblo cuya sociedad tenía algunas características del sistema matrilineal [42] y que puede haber practicado la residencia con el linaje materno, sin duda contribuyeron al tremendo descenso de la población nativa de las Antillas después de la ocupación española. Las exigencias culturales y sociales de la encomienda pueden haber sido directamente responsables de algunas características de la vida india que los europeos encontraron más censurables; el suicidio, el infanticidio, los abortos provocados [43], y lo que los españoles denominaban en general la «falta de piedad» de los indios, el que abandonaran a los enfermos o a los ancianos, o incluso que se burlaran de los sufrimientos de los moribundos [44]. En el siglo XVIII se mencionan casos similares en las misiones

---

40 *CDH*, 1, pp. 39-41. El texto completo de las leyes está impreso en *ibid.*, páginas 38-57.

41 Clendinnen, 1980, ha estudiado este fenómeno con referencia al Yucatán.

42 Sobre la organización social de los arauakos, véase Stewart, 1930, 4, pp. 557-559. El informe de Bernardino de Manzanedo de 1517 parece confirmar que se practicaba un cierto grado de residencia matrilocal: «Quando un yndio se casare con una yndia esta tal casa pertenesce a la familia de donde la mujer hera.» *Memorial de Fray Bernardino de Manzanedo sobre el buen régimen y gobierno de los indios,* en Serrano y Sanz, 1918, 1, p. dlxv. Además de intentar hacer a los arauakos monógamos y patrilocales, los españoles les obligaron a vestir como los europeos (*CDH*, 1, p. 50), e intentaron que actuaran de acuerdo con las demandas económicas europeas.

43 A los confesores se les recordaba constantemente que preguntaran a todos los hombres que se confesaban si habían ayudado a alguna mujer a abortar. Véase, por ejemplo, Vetancurt, 1673, f. 0_2^r.

44 «Naturalmente, son gente sin piedad, no tienen verguença de costa alguna, son de pessimos deseos y obras y de ninguna buena inclinación.» Oviedo, 1535, f. lviii^v. El franciscano Tomás Ortiz informó de que «con los enfermos no tienen piedad alguna (si) esta grave el enfermo aun que sea su pariente o vezino, le desampran o llevan a los montes a morir». *Estas son las propriedades delos Yndios por donde no merescen liberdades,* en Martyr, 1530b, f. xcv^r. Otros observadores más comprensivos, como el francés Marc Lescarbot, suponían que la práctica de abandonar a los ancianos y a los moribundos era una característica inevitable de una sociedad nómada: «Car ce peuple estant vagabond et ne pouvant toujours vivre en

franciscanas de California [45], y en nuestros días se han observado entre los iks, una tribu de Africa oriental desplazada de sus tierras tribales y de sus medios tradicionales de subsistencia por la creación de una reserva de caza [46].

Como era de esperar, los europeos atribuían esas características de la vida india a la naturaleza de los indios. Algunos misioneros con más visión, como el franciscano Pedro de Gante, se dieron cuenta de los efectos dañinos que el desarraigo impuesto tenía sobre sus víctimas. Pero realmente fueron muy pocos. Incluso los famosos hospitales-pueblo de Vasco de Quiroga en Santa Fe, donde se daba a los indios la oportunidad de vivir decentemente fuera del alcance de los colonos, estaban organizados en «familias» artificiales compuestas de un solo linaje por la línea paterna. Los indios de Quiroga, como en todas partes, tenían que vivir, imitando a sus gobernantes cristianos, en chozas que albergaban a una sola familia nuclear y que no estaban agrupadas alrededor de la cabaña de troncos y del suelo de danza, sino de la iglesia y la sala capitular [47].

Pocos, si es que hubo alguno, de los grandes apologistas de los indios, anotaron alguna protesta seria contra esta dislocación de la vida tribal de los indios. Por muy humanas que fueran sus intenciones, hombres como Montesinos y Quiroga habían ido a América para convertir, y sabían que la conversión significaba sustituir las antiguas costumbres paganas, junto con la religión pagana, por las nuevas cristianas. Incluso Las Casas, como la mayoría de sus comentaristas del siglo xx, no consideraba las Leyes de Burgos y edictos similares como una sentencia de muerte del mundo indio, sino como una prueba de las «buenas intenciones» de la corona española hacia sus nuevos vasallos [48].

Lo que posteriormente provocó la protesta violenta tanto de Montesinos como de Las Casas fue la brutalidad física de los colonos, su firme convicción de que, como uno de ellos lo expresó, «si no le da un golpe

---

une place, ils ne peuvent traîner après eux leurs pères ou amis vieillards ou malades.» Lescarbot, 1612, p. 19.

[45] Cook, 1976, pp. 135-157.

[46] El caso de los iks lo describe Turbull, 1972. Sobre la situación algo distinta en la zona central de Méjico, donde el movimiento entre «centros urbanos» puede haber sido una característica de la vida anterior a la conquista, véase Lockhart, 1979.

[47] Warren, 1963, p. 34. Pedro de Gante se había quejado en 1552 de que el forzar a los indios a que abandonasen sus hogares ancestrales acabaría con ellos en cuarenta años; *Cartas de Indias,* 1877, pp. 95-96, y cf. los informes al Consejo de Indias en «Relasciones y paresceres», que ya muestran claramente el descenso de población tras las migraciones forzosas.

[48] Hanke, 1959, p. 15. La descripción que hace Las Casas de las Leyes, generalmente favorable, se encuentra en Las Casas, 1951, 3, 112-152, *passim.*

no puede mandar sus carnes» [49], y el que no proporcionaran a los indios a su cargo la instrucción religiosa que debían. Este era un problema constante para el clero. Los encomenderos no estaban muy preocupados por el bienestar espiritual de su mano de obra. La mayoría de ellos provenían de un estrato de la sociedad donde la violencia era endémica y donde las creencias religiosas frecuentemente tomaban formas muy poco ortodoxas, en las que las explosiones de frustración podían expresarse fácilmente en ataques físicos a imágenes sagradas [50]. Tales personas eran poco aptas para cumplir el papel de «civilizadores» [51]. En muchas partes del nuevo mundo también había problemas prácticos insuperables para cualquier tipo de desarraigo forzoso. Como demostraron las Leyes de Burgos, los indios huían a las montañas si se les presionaba demasiado. Y aunque la Iglesia persistía en sus intentos de obligar a los encomenderos a cumplir con sus obligaciones, amenazándoles con la excomunión, acusándoles de herejía o negándoles la absolución [52], parece que sus esfuerzos tuvieron poco efecto real.

Pero aunque la encomienda no logró ser en la práctica el tipo de institución semicontractual que sus defensores pretendían que era, aunque los colonos se comportaban como si «sus» indios fueran meramente esclavos, que podían venderse o intercambiarse como cualquier tipo de mercancía, había una distinción en la ley, aunque sólo fuera allí, entre la encomienda y la verdadera esclavitud civil. Pues el indio que había sido encomendado técnicamente era un hombre libre. Es cierto que no podía ejercer su libertad marchándose o negándose a trabajar para los españoles. Pero no *pertenecía* a su dueño y no podía ser vendido o incluso intercambiado por otro indio legalmente. Sin duda, estas distinciones no estaban más claras para él que para Las Casas, que consideraba a la encomienda como «pestilencia mortal que aquellas gentes consumía»; un plan

---

49 En «Sobre la reformación», Anónimo, f. 4r.

50 La Inquisición juzgó muchos casos similares en Méjico; por ejemplo, Juan de Pedraza, de Granada (Nicaragua), que se orinaba en la cruz (AGN, Inquisición, vol. 56, núm. 1), y Diego Hernández de Sahagún, que intentó apuñalar una imagen de la Virgen con un cuchillo (*ibid.*, vol. 125, núms. 38, 58).

51 Cf. las observaciones de Nicholas Canny sobre el papel de los ingleses en Irlanda en el siglo XVI, en Canny, 1978.

52 En una ocasión los franciscanos negaron la absolución a algunos encomenderos hasta que hubieran pedido «perdón universal a todos los indios por lo que les avian agraviado». Carta de Diego de Avellaneda, provincial jesuita de Andalucía, fechada en julio de 1563, ARSI, MS Hisp. 100, f. 238. Un fraile agustino también describió como «herejes o sospechosos en la fe» a los encomenderos que no proporcionaban la instrucción adecuada a sus indios y les negó la absolución. AGI, Patronato, 252, ramo 20, f. 1r; y véase el consejo de Las Casas en su notorio *Confesionario*, Las Casas, 1552b, ff. Aiir-iiiv.

«inventado... por Satanás y sus ministros y oficiales, para echar a los infiernos a los españoles y destrucción de toda España» [53].

Pero desde el punto de vista teórico la distinción era importante porque, como veremos, el modelo de dependencia psicológica que se desprendía de la lectura que hacían los escolásticos españoles de la teoría de la esclavitud natural correspondía estrechamente al tipo de contractualismo que se suponía que encarnaba la encomienda.

2

El ataque de Montesinos, como hemos visto, estaba dirigido al *comportamiento* de los colonos. El no deseaba cuestionar la autoridad del rey, ni siquiera protestar contra la existencia del sistema de la encomienda. Pero cambiando el énfasis de sus argumentos para insinuar que, de hecho, estaba atacando a los derechos *políticos* de la corona en las Antillas, los colonos, en su indignación, habían hecho posible que los críticos potenciales de la política de Fernando sí se preguntasen cuestiones fundamentales: En primer lugar, ¿tenía derecho la corona realmente a colonizar las Indias? ¿Cuál era la validez, si la tenían, de las bulas de donación como carta política? E incluso admitiendo que los españoles realmente tuvieran derecho a colonizar América, ¿qué justificación posible podían tener para obligar a la población nativa a hacer su trabajo físico?

El origen de preguntas como éstas se encontraba en una serie de disputas sobre la naturaleza y los límites de la soberanía espiritual y temporal del emperador y del Papa, que habían ocupado las mentes de los juristas y teólogos durante más de dos siglos. Pero cuando se trataba de discutir la situación en América, no parecía que las conclusiones a las que se había llegado en los debates anteriores fueran de mucha utilidad real.

Las bulas de donación de Alejandro VI que concedían a Fernando e Isabel la soberanía en el nuevo mundo se basaban en el supuesto de que el Papa poseía jurisdicción sobre las tierras de los paganos. En la formulación de Tommaso de Vio, el Cardenal Cajetan, a la que aluden la mayoría de los juristas y teólogos de este período, los paganos pueden dividirse en tres categorías generales [54]. En primer lugar están los que viven fuera de la Iglesia, pero en tierras que una vez formaron parte del imperio romano, y así entraron dentro del *dominium* de la Iglesia; en segundo

[53] Las Casas, 1951, 3, pp. 113, 199. Esta preocupación por el bienestar espiritual de los españoles ocupados en perseguir a los indios parece haber sido muy general. Un franciscano, Francisco de Dios, incluso llegó a decir «que si Dios no hacia justicia con los españoles perderia la fe». AGN, Inquisición, vol. 125, núm. 32, f. 1r.

[54] Cajetan, 1879, 9, p. 94, en su comentario de IIa IIae q. 66 art. 8.

lugar están los que viven en cualquier parte del mundo, pero sometidos legítimamente a un príncipe cristiano; en tercer lugar están los verdaderos infieles, hombres que habitan en países que ni están sujetos a un gobierno cristiano legítimo ni formaron parte del mundo romano en el pasado. Los que pertenecen a esta última categoría obviamente no están bajo la autoridad cristiana ni de *iure* (como los de la primera categoría) ni de *facto* (como los de la segunda). Nadie podía pretender seriamente —a pesar de que Oviedo intentó demostrar ingeniosamente que podrían ser los restos de una diáspora visigótica [55]— que los indios hubieran sido vasallos cristianos o hubieran estado incorporados al imperio alguna vez. Por tanto, ni el emperador ni la Iglesia, cuya autoridad temporal sólo abarcaba por derecho histórico a los antiguos territorios del imperio, podían tener el derecho indiscutible a la jurisdicción temporal sobre ellos.

Además, los paganos se dividían tradicionalmente en dos grandes grupos según el origen de su paganismo. En uno estaban todos los que, en palabras de Aquino, eran «de una ignorancia insuperable», los que nunca habían tenido la oportunidad de oír el Evangelio sin que esto se debiera a alguna falta propia. En el otro estaban los «de una ignorancia superable», hombres que, como los judíos y los musulmanes, habían oído la verdadera palabra y se habían negado a escucharla [56]. La mayoría de los comentaristas estaba de acuerdo —si ignoramos los intentos de identificar a la deidad mejicana Quetzalcoatl con el legendario Santo Tomás, profeta de Malabar [57]— en que los indios no podían haber sabido nada de Cristo antes de la llegada de los españoles. Por tanto, no se les podía describir de forma convincente como *inimicos Cristi* y como consecuencia, en opinión de muchos, retenían sus derechos naturales. Aunque no había un consenso claro sobre todo el alcance de éstos, en cualquier caso era evidente que las excusas tradicionales que presentaban los príncipes cristianos para sus ambiciones territoriales en tierras no cristianas eran, en el caso de América, insuficientes.

Estaba claro que era necesario otro argumento que evitara el área problemática de la autoridad temporal del Papa. Los apologistas de la corona española pronto se dieron cuenta de que disponían de un argumento así en una breve afirmación de John Mair, un teólogo escocés que en aquella época era miembro del Collège de Montaigu en París, una universidad que no apoyaba las ambiciones universales de los emperadores y papas [58]. En una discusión sobre la legitimidad del dominio cristia-

---

55 Véase Gibson, 1977.

56 Aquino, Ia, IIae q. 10, art. 1, y véase Caperan, 1912, que, a pesar de su antigüedad, sigue siendo un estudio útil.

57 Lafaye, 1974, especialmente las pp. 238-275.

58 Véanse Renaudet, 1953, y Skinner, 1978, 2, pp. 45-47.

no sobre los paganos en la *distinctio* cuarenta y seis de su comentario a la segunda de las *Sentences* de Peter Lombard, Mair explicaba que:

Estos pueblos [los habitantes de las Antillas] viven como bestias a ambos lados del ecuador; y debajo de los polos son hombres salvajes como dice Ptolomeo en su *Tetrabiblos* [59]. Y esto ha quedado demostrado ahora por la experiencia, por lo que la primera persona que los conquista les gobierna con justicia porque son esclavos por naturaleza. Como el Filósofo [Aristóteles] dice en los capítulos tercero y cuarto del primer libro de la *Política,* está claro que algunos hombres son esclavos por naturaleza, y otros son libres por naturaleza; y en algunos hombres está determinado que haya una cosa así [es decir, la disposición para la esclavitud] y que otros se beneficien de ella. Y es justo que un hombre sea un esclavo y otro libre, y es conveniente que un hombre mande y otro obedezca, porque la cualidad del mando también es inherente al señor natural. A causa de esto, el Filósofo dice en el primer capítulo del libro antes mencionado que ésta es la razón por la que los griegos deben ser los dueños de los bárbaros, porque, por naturaleza, los bárbaros y los esclavos son lo mismo [60].

Es necesario observar dos cosas en esta afirmación. En primer lugar, emplea una autoridad clásica pagana en el contexto de una discusión que normalmente se limitaba a fuentes cristianas. Volveré a este punto más adelante. En segundo lugar, está claro que Mair no consideraba la hipótesis de Aristóteles como la explicación de una condición social existente en Atenas en el siglo IV, sino como la clasificación, a la que se llegaba por deducción, de un tipo concreto de personas, cuya existencia sólo ahora había sido probada por la experiencia *(et etiam hoc experientia compertum est).* La teoría del entorno de Ptolomeo, un medio popular para clasificar a los pueblos en la Edad Media, ofrecía otra prueba de que la hipótesis de Aristóteles era válida y de que la identificación de Mair de los indios con los esclavos naturales era exacta [61]. La implicación de esto es que los «esclavos naturales» y los «bárbaros» (a los que se trataba como una y la misma clase) constituyen una categoría de criatura que —como los hombres salvajes, los caníbales y las amazonas— antes de ser descubiertos por los españoles, habían existido solamente en los «imaginarios espacios» de la mente europea.

---

59 *Tetrabiblos,* 2.2.

60 Mair, 1519a, f. clxxxvij^r.

61 Sin embargo, la lectura que hace Mair de Ptolomeo es extremadamente inexacta, pues, como señaló Las Casas posteriormente, los indios no vivían «bajo los Polos», sino cerca del ecuador, lo que, según el propio cálculo de Ptolomeo, era un lugar muy propicio para desarrollarse. Las Casas, 1975, ff. 236-237^r. López hizo las mismas observaciones (1848, 1, p. 485).

Los españoles se dieron cuenta inmediatamente de que este texto ofrecía una solución definitiva a su problema. De hecho, Mair había establecido que las pretensiones de soberanía de los cristianos sobre ciertos paganos se basaban en la *naturaleza* del pueblo al que se estaba conquistando, en vez de sobre supuestos derechos jurídicos de los conquistadores. De esta forma, eludía la conclusión inevitable y alarmante que se deduciría de los argumentos —argumentos que, en otras circunstancias, él mismo había apoyado [62]— que negaban al Papa o al emperador el derecho a tomar tierras sobre las que no tuvieran títulos de posesión, en los términos de Cajetan, por autoridad *de facto* o *de iure*, es decir, que los españoles no tenían ningún derecho a estar en América. Y Mair había logrado realizar este juego de manos tomando un argumento de una autoridad como Aristóteles, aunque de un texto que no se había usado mucho en discusiones teológicas-cum-jurídicas como éstas. La declaración de Mair también ofrecía una posible solución al problema de cómo clasificar al indio antropológicamente. Porque, como se verá claro cuando averigüemos qué tipo de ser se suponía que era el «esclavo natural», la teoría de Aristóteles proporcionaba una explicación en el lenguaje familiar de psicología de las facultades para el comportamiento desviado o poco usual.

El hecho de que hubiera sido Mair el que sugirió primero que los indios podrían ser los esclavos naturales de Aristóteles también es significativo, porque coloca todo el debate sobre la naturaleza del indio en el contexto de un medio intelectual identificable. El Collège de Montaigu en París, donde estaba Mair, desde su reforma a finales del siglo XV por el antiguo maestro de Erasmo, Jean Standonck, había sido el centro de un enfoque «humanizador», si no exactamente humanista, al aprendizaje teológico y filosófico [63]. El mismo Mair había estudiado con Standonck y había aprendido griego con Girolamo Aleandro [64]. Su obra, a pesar de su verbosidad, y de que su latín era «bárbaro», intentaba fundir los conocimientos clásicos, particularmente la filosofía moral antigua, con estudios teológicos y jurídicos más tradicionales. En ciencias como la teología o el derecho, que operaban dentro de los límites establecidos por un número fijo de textos, el único método de cambio seguro era introducir un nuevo texto o grupo de textos en el corpus existente. Efectivamente, esto es lo que había hecho Aquino con resultados tan importantes en el siglo XIII, y esto es lo que Mair y sus compañeros, hombres como Jacques Almain y el flamenco Peter Crockaert, estaban intentando hacer en París a finales del siglo XV.

---

62 Mair, 1706, 2, cols. 1145-1164, y véase Oakley, 1962.

63 Chenu, 1946.

64 Durkham, 1950.

Desde luego, el enfoque de Mair no era, ni mucho menos, tan innovador como lo había sido el de Aquino. Todo lo que proponía era que la teología debería servirse más de la filosofía moral y, por tanto, prestar más atención que anteriormente a los problemas éticos. Sin embargo, a muchos este programa les parecía, si no heterodoxo, al menos bastante incierto. Pues la filosofía moral estaba dominada por los escritos de paganos, y la mayoría de los teólogos veían la sabiduría secular del mundo antiguo —los «trofeos de Egipto»— con cierta sospecha, particularmente cuando esa sabiduría presionaba sobre sus propios intereses éticos celosamente guardados. Bartolomé de Las Casas, que a pesar del radicalismo de sus opiniones políticas respecto a los indios y de la originalidad de gran parte de su antropología, era rígidamente ortodoxo en sus convicciones teológicas, sólo estaba expresando una inquietud tradicional sobre el uso de fuentes paganas en el discurso teológico cuando objetó al obispo franciscano Juan de Quevedo que empleara la teoría de la esclavitud natural, pues «el filósofo era gentil y está ardiendo en los infiernos y, por ende tanto se ha de usar su doctrina, quanto con nuestra sancta fe y costumbre de la religión cristiana conviniere» [65].

Consciente de su posición algo expuesta, Mair tuvo el cuidado de señalar que la teología nunca podría ser contradictoria con la «verdadera» filosofía [66]. Estos dos métodos de investigación incluso se necesitaban recíprocamente y, por tanto, los preceptos de la filosofía moral podían tener analogías directas en la literatura de la revelación. La concepción ética de Aristóteles —por ejemplo, su división de las actividades del hombre en la vida contemplativa y la vida activa— tenía un paralelo y, por consiguiente, autoridad divina, en las narraciones bíblicas de las vidas de Raquel y Lía, Marta y María [67]. Sólo empleando *todas* las fuentes de conocimiento, tanto humanas como divinas, podría la teología hacer el tipo de descubrimientos que Vespucio había hecho en el mundo natural [68].

3

Antes de tratar los métodos con que los escolásticos y los historiadores del siglo XVI desarrollaron la idea de Mair de que los indios podrían ser

---

[65] Las Casas, 1951, 3, p. 343.

[66] Mair, 1519b, f. Aii^{r}.

[67] Mair, 1892, p. 449.

[68] Mair, 1519a, f. 1^{v}. Este tipo de comparaciones entre el avance de la ciencia y los descubrimientos en Africa y América pronto se convirtieron en lugares comunes; véase, por ejemplo, Campanella, 1636, p. 6, donde sostiene que el negar que la teología había hecho avances significativos desde los días del Nuevo Testamento era como negar la realidad de las exploraciones en ultramar y los nuevos conocimientos sobre los cielos.

esclavos naturales, será necesario examinar más detenidamente la teoría misma de Aristóteles y algunas de sus implicaciones.

El mundo griego aceptaba, al menos en teoría, la existencia de dos formas de esclavitud distintas, la civil y la natural. La esclavitud civil era meramente una institución social y se consideraba una parte normal, de hecho necesaria, de cada sociedad civil. Sin una fuerza de trabajo dependiente, las ciudades del mundo antiguo no podrían haberse construido, ni las clases patricias podrían haber mantenido el estilo de vida que Aristóteles (y Platón) describía como «la vida de contemplación». Como institución, la esclavitud fue absorbida primero en la sociedad romana y después, sólo con algunas protestas débiles de hombres como Crisóstomo [69], en el mundo cristiano. Por otra parte, el término «esclavitud natural» como lo definió Aristóteles no se refería a una institución, sino a una categoría concreta de hombres. La teoría de la esclavitud natural era, de hecho, un medio para explicar por qué era moralmente justo que una nación —en este caso los griegos— esclavizara a los miembros de otra. Aunque la teoría encontró algún apoyo en el mundo antiguo, ningún autor cristiano se ocupó de ella hasta que Aquino la revivió en el siglo XIII.

El esclavo civil era un hombre como cualquier otro que, por causas que no tienen nada que ver con su naturaleza, estaba privado de sus libertades civiles. La esclavitud civil, como lo expresó el jurista romano Florentinus, era «una institución del derecho de gentes por la que alguien está sujeto a otro *contrariamente a la naturaleza*» (las cursivas son mías) [70]. Por tanto, las causas de este tipo de esclavitud siempre eran accidentales. Los esclavos civiles eran personas que habían cometido algún acto mezquino para el cual el castigo era la esclavitud, o aquellos que habían sido capturados en una guerra justa y habían salvado sus vidas a cambio de su libertad [71].

Los orígenes de la esclavitud civil se encontraban, para los cristianos al menos, en la condición espiritual imperfecta del hombre. Antes de la caída no había existido la servidumbre ni, realmente, tipo alguno de autoridad. Fue el pecado, y en particular la maldición de Noé sobre su hijo Cam [72], lo que originó la aparición de jerarquías en la sociedad humana,

---

[69] Crisóstomo creía que los orígenes de la esclavitud se encontraban meramente en la codicia humana (*In epistolam ad Ephesios homilia*, 6.22.2, impreso en PG, 62, pp. 156-158); y véase Jonkers, 1934.

[70] *Digest*, 1.5.4.1. Cf. Justiniano, *Institutes*, 1.3.2.

[71] Justiniano, *Institutes*, 1.3.3.

[72] «Maldito sea Canaán, esclavo de esclavos será para sus hermanos. Después dijo: Bendito sea Javeh, el Dios de Sem, sea Canaán su esclavo.» Génesis 9.25-26. En McKee, 1980, hay algunas observaciones interesantes sobre el uso de la leyenda de Cam para clasificar a los negros.

aunque una vez que éstas existieron tomaron la misma forma de las jerarquías que ya había en el mundo natural, y se convirtieron en una parte intrínseca de ese mundo.

No obstante, el origen de la esclavitud natural no se encuentra ni en la acción de algún agente puramente humano ni en la mano de Dios, sino en la psicología del esclavo mismo y, en último término, en la constitución del universo [73]. Se basa en el axioma, común a gran parte del pensamiento griego, de que en todas las formas complejas existe una dualidad en la que un elemento domina naturalmente al otro. «Porque en toda cosa compuesta, en la que una pluralidad de partes, sean continuas o discretas, se unen para formar un todo singular común, se encuentra siempre un elemento rector y un elemento dirigido, y esa característica de las cosas vivas se halla presente en ellas como un resultado o consecuencia de toda la naturaleza» (*Pol.* 1254 a).

En el hombre, el elemento dominante es el intelecto *(noûs)* y el subordinado las pasiones *(oréxis),* pues el intelecto es la parte lógica y las pasiones la ilógica del espíritu bipartito del hombre *(psyché).* Las pasiones son, por definición, incapaces de gobernarse a sí mismas; pero el intelecto del hombre completamente desarrollado, a no ser que su mente esté disminuida, puede dominar esta parte de su carácter y dirigirla hacia el bien [74]. Ciertamente, es la capacidad del hombre para razonar de esta forma, junto con su capacidad para hablar, lo que le distingue de los demás animales. El esclavo natural descrito por Aristóteles es claramente un hombre (*Pol.* 1254 b, 1259 b), pero un hombre cuyo intelecto, por alguna razón, no ha logrado el control necesario sobre sus pasiones. Aristóteles niega a tales criaturas la capacidad de deliberación, pero les permite participar en la facultad de la razón. No obstante, sólo «hasta el punto de comprehenderla, pero no de poseerla» (*Pol.* 1254 b). Con esta distinción en mente, el jurista español Juan de Matienzo informó a los lectores de su Gobierno del Perú de que los indios «son partícipes de razón para sentilla, e no para tenella o seguilla. En esto no difieren de los animales, que ni aun sienten la razón, antes se rigen por sus pasiones, y vése esto claro pues no hay para ellos mañana, antes se contentan con lo que han menester para comer y beber aquella semana, y acabado aquello buscan para otra» [75]. Parece que el no «poseer» la facultad de la razón para Aris-

---

[73] El hombre mismo está formado siguiendo las mismas pautas que el universo, con su cabeza arriba y las piernas sobre el suelo, «donde deben estar», *HA,* 494 a.

[74] Este aspecto del pensamiento de Aristóteles se examina en Fortenbaugh, 1975, pp. 23-57.

[75] Matienzo, 1967, pp. 17-18. Matienzo también creía que la fuerza física de los indios demostraba su falta de *ratio* (véanse las pp. 45-46 más adelante). *Ibid.,*

tóteles significaba que el esclavo natural, aunque es incapaz de formular instrucciones por sí mismo, sin embargo, puede seguirlas (cf. *Pol.* 1254 b); quizá sea capaz de clarividencia *(súnesis)*, pero es incapaz de prudencia *(phrónesis)*, pues «la prudencia tiene un carácter imperativo, mientras que la clarividencia únicamente un carácter crítico» (*EN*, 1143 a). La *phrónesis*, como se describe en la Etica a Nicómaco, es la facultad especulativa suprema que permite a los hombres practicar la virtud. Por tanto, el esclavo natural no puede participar en la virtud excepto por referencia a otra persona «completa», su dueño (*Pol.* 1260 a, cf. *EN*, 1142 b), no toma parte en la vida de felicidad *(eudaimonía)*, que es el bien o fin último *(télos)* de todos los hombres verdaderos, ni participa en la comunidad civil (*Pol.* 1280 a), pues «los esclavos... y los animales poco pueden hacer que repercuta en el bien común, sino que de ordinario les ocurre que hacen lo que las circunstancias les imponen» (*Metaph.* 1075 a). Como el hombre es un animal político *(zóon politikón)* —creador de felicidad— que busca la virtud, cuyos fines sólo pueden lograrse dentro del contexto de la comunidad *(koinonía)*, al esclavo que se le excluye, *por naturaleza*, de todas estas actividades se le priva completamente de su humanidad. Pero, como hemos visto, Aristóteles insiste en que *es* un hombre. Aunque sea incapaz de la libre elección *(prohaíresis)*[76], o de la acción moral, su posición en la jerarquía de la naturaleza está en el extremo bestial de la escala humana, ya que sólo se distingue de la bestia en su capacidad para aprehender la razón (*Pol.* 1254 b), y su función en la casa sería similar a la de un animal doméstico (*Pol.* 1254 b). Está condenado a una vida de servidumbre perpetua, sus obligaciones son las mismas que las de una bestia de carga (*Pol.* 1254 b); y su adquisición puede compararse a la caza (*Pol.* 1255 b; cf. 1333 b).

Por tanto, la función del esclavo natural es claramente la de *ser* esclavo. En su estado salvaje, el esclavo natural es incapaz de cumplir la función que le corresponde. Cuando es libre sólo es hombre a medias, porque no sólo piensa su dueño por él (*Pol.* 1252 a), sino que él mismo es casi literalmente «una parte del cuerpo vivo» (del señor), pero, sin embargo, separada de él» (*Pol.* 1255 a) que comparte todos los intereses de su dueño. Una vez que el esclavo natural es capturado, su condición mejora necesariamente, igual que mejora la condición del animal salvaje después de que ha sido domesticado (*Pol.* 1254 b). Compartiendo su vida con hombres verdaderos, el propio esclavo puede llegar a ser más pareci-

---

pp. 16-17, y Elliott, 1972, p. 11. Para una descripción de la vida y la obra de esta importante figura, véase Lohmann Villena, 1966.

[76] «Prohaíresis es el intelecto asociado al impulso psicológico, o el impulso psicológico asociado al intelecto, y como tal es una causa de las acciones del ser humano.» Esta versión es la que da Adkins, 1970, p. 212.

do al hombre, aunque sólo sea por imitación, pues aunque no pueda realizar actos racionales por sí mismo, puede comprender la amonestación razonada (*EN,* 1120 b). En resumen, era beneficioso tanto para el dueño como para el esclavo el que éste fuera privado de una libertad «antinatural» y, puesto que le permitía seguir en la ignorancia de su comportamiento salvaje, perjudicial para él.

No obstante, el esclavo natural no es la única criatura defectuosa psicológicamente en la jerarquía humana de Aristóteles. Porque tanto la mujer como el niño ocupan posiciones similares. Como el esclavo natural, ambos son, en cierto sentido, hombres incompletos (*GA* 737 a 28), poseen la capacidad de razonar, pero carecen de autoridad *(ákuron(.* El niño también posee una capacidad deliberativa, pero la suya sólo está formada parcialmente, porque el alma irracional se genera antes que la racional (*Pol.* 1324 b).

Como los esclavos, ni las mujeres ni los niños pueden participar directamente de la vida de felicidad, ni tomar parte por sí mismos en la vida de cualquier sociedad civil, aunque, por supuesto, pueden conseguir ambas cosas por referencia a sus maridos o a sus padres. Sin embargo, el niño se diferencia del esclavo o de la mujer en que un día será un hombre adulto. Por tanto, no debe mandársele de forma despótica como a los esclavos y a las mujeres, sino «en virtud del afecto y de la edad más avanzada» (*Pol.* 1259 b). Según crece, perfeccionará sus facultades mediante la educación y la habituación *(ethismós).* Su mente, a diferencia de la del esclavo, e incluso quizá de la mujer, puede mejorar permanentemente mediante el aprendizaje o, en los términos de Aristóteles, el potencial del niño se actualizará en el hombre [77].

Las comparaciones entre los indios y las mujeres, aunque se expresaron en equiparaciones tan simplistas como el decreto de Felipe II «enlas caussas que sonpresentados portestigos... dos dichos desos yndios siendo varones esiendo mugeres de tres... valgan porel dicho deun español» [78], no fueron, por razones obvias, muy explotadas por los comentaristas posteriores. Pero la importancia dada por Aristóteles al aprendizaje en el desarrollo de la facultad de la razón con su implicación de que los hombres son, hasta cierto punto, producto del entorno en el que han crecido, como veremos en un capítulo posterior, resultaría un recurso útil en intentos posteriores de explicar el comportamiento de los indios americanos. Después de llegar a una definición del esclavo natural y de indicar su

---

[77] Véase Clark, 1975, p. 27.

[78] RAH, Jesuitas, 73 (9-3647), ítem 85 (Diego de Avendaño, 1668, p. 201), hace la misma observación sobre la fiabilidad de los indios como testigos. Igualmente la hace Solórzano Pereyra, 1648, p. 235.

relación con los demás miembros de la casa —el señor, la mujer y el niño—, Aristóteles aún tenía que resolver el problema de decidir cómo se manifestaban en la práctica las peculiaridades psicológicas del esclavo. ¿Cómo puede distinguir el mero observador al esclavo natural del hombre libre? Pues ¿no son invisibles los espíritus? (Cf. *Pol.* 1254 b.) Aristóteles ofreció tres posibles soluciones a este problema. Idealmente, el esclavo natural siempre tendría un cuerpo fuerte capaz de realizar las labores que la naturaleza le ha asignado. Siempre debería ser una bestia torpe con gran fuerza física, mientras que el señor natural, de acuerdo con su capacidad superior de razonamiento, debería ser delicado y bien proporcionado. «La intención de la naturaleza, por tanto, es hacer también los cuerpos de los libres y de los esclavos distintos: los últimos fuertes para el servicio necesario; los primeros erectos e inservibles para tales ocupaciones, pero útiles para la ciudadanía —la cual, a su vez, se divide aún en los quehaceres propios de la guerra y los trabajos propios de la paz» (*Pol.* 1254 b).

No obstante, esta forma de identificar al esclavo natural evidentemente no es satisfactoria. Los hombres inferiores, como los campesinos europeos, los escitas, los negros o los indios, no son siempre y en todo lugar fuertes, ni sus gobernantes naturales son siempre y en todo lugar delicados y refinados. En realidad, como Aristóteles admitió, «de hecho, se da a menudo lo contrario; y los esclavos tienen los cuerpos de los libres, mientras que los libres tienen las almas solamente» (*Pol.* 1254 b). El cuerpo no es un espejo real del alma, y aunque es posible que la naturaleza tuviera esa intención, ha sido incapaz de realizar su propósito *(ibid.)*.

No obstante, a pesar de todas las aparentes contradicciones inherentes a la noción de que existía un paralelo entre la fisiología y la psicología, la idea de que las facultades intelectuales de un hombre deberían reflejarse de alguna forma en su aspecto físico, ejerció un tremendo influjo sobre la imaginación europea. Tenía la autoridad de una popular obra pseudo-aristotélica, la *Physionomica,* y parecía ofrecer una correspondencia directa entre lo que puede y lo que no puede verse (*Pol.* 1254 b). Los lisiados y los jorobados eran seres «antinaturales» con mentes tan alteradas, en la imaginación popular al menos, como sus cuerpos torcidos. Por otra parte, el inteligente y el virtuoso, se pensaba que estaban bien proporcionados, tenían buena salud y frecuentemente eran bellos.

La sugerencia de que la psique de los indios americanos proporcionaba la prueba necesaria de que eran esclavos naturales no podía corroborarse o refutarse satisfactoriamente. Cada observador tendía a formar su opinión sobre el aspecto de los indios y la mayoría de las descripciones

que tenemos de éste son contradictorias [79]. Pero a pesar de su evidente incapacidad para soportar el trabajo que les exigía el hombre blanco, o para resistir las enfermedades del hombre blanco, la idea de que los indios podían estar físicamente formados para una vida de esclavitud se tomó muy en serio. Las Casas, por ejemplo, en su esfuerzo por probar, mediante la evidencia empírica, que los indios no eran más esclavos naturales que cualquier otra raza de hombres, se esforzó por demostrar que la belleza natural del cuerpo indio indicaba un alto nivel de inteligencia natural. «Son, pues, las gentes naturales destas Indias —escribió— universalmente y por la mayor parte de su natural, por razón de la buena compostura de los miembros, por la conveniencia y proporción de los órganos y de los sentidos exteriores, y la hermosura de los gestos o caras y de todo el vultu... la figura de las cabezas, los meneos y movimientos, etcétera, naturalmente de buena razón y buenos entendimientos» [80]. Mientras que todavía en 1600, cuando toda la cuestión de la esclavitud natural ya no era de mucho interés para el público culto en España, un «experto» anónimo en asuntos indios esperaba seriamente que Felipe III creyera que los indios

... son siervos de los españoles... por la doctrina de Aristóteles, lib. I, Política, que dice que los que han menester ser regidos y gobernados por otros pueden ser llamados siervos de aquellos... Y por esto la naturaleza hizo proporcionados los cuerpos de los indios, con fuerzas bastantes para el trabajo del servicio personal; y de los españoles, por el contrario, delicados y derechos y hábiles para tratar la policia y urbanidad... [81].

Pero si el determinismo físico era un ideal que la naturaleza no había logrado en último término (*Pol.* 1255 b), en su lugar podría existir, pensó

[79] Sin embargo, éstas eran favorables frecuentemente, incluso cuando venían de observadores como Oviedo. Véase, por ejemplo, Oviedo, 1956, p. 16; y cf. Landa, 1975, p. 89: «Las mujeres indias de Yucatán generalmente son mejor parecidas que las españolas, y más grandes y mejor formadas, pero no tienen los muslos tan grandes como las negras.»

[80] Las Casas, 1967, 1, p. 181. Este texto se analiza en profundidad en el capítulo 6.

[81] *Parecer de un hombre docto cerca del servicio personal de los indios presentado a la magestad catolica por don Alonso de Onate* (Madrid, 1600), citado por Elliott, 1972. Estoy agradecido al profesor Elliott por haberme prestado sus notas sobre este documento. Cf. Matienzo, 1967, p. 17: «Ansí se ve en que estos indios son muy recios de cuerpo, mucho mas que los españoles, y sufren mas que ellos, pues se ve que traen cargas a cuestas de una y dos arrobas y caminan con ellas muy sin pena.» La opinión de Oviedo de que las cabezas de los indios eran tres veces más gruesas que las de los europeos pertenece al mismo tipo de tradición: «y ansí como tienen el casco grueso, ansí tiene el entendimiento bestial». Oviedo, 1535, f. xliii^{v}.

Aristóteles, algún principio de transmisión genética por el cual los esclavos naturales siempre nazcan de esclavos naturales (*Pol.* 1255 a). Además, este principio confirmaría la armonía esencial de la naturaleza porque cumpliría la ley biológica según la cual todas las criaturas de un tipo determinado siempre producen crías del mismo tipo, y con su misma forma. Por tanto, los esclavos naturales producirían esclavos naturales igual que los perros siempre paren perros (*GA,* 715 b lss.) [82]. Sin embargo, la idea de la transmisión hereditaria de las características psicológicas presentaba incluso mayores dificultades a los comentaristas posteriores que la noción del determinismo físico. Pues al no haber una distinción obvia entre los hombres y los esclavos, en primer lugar sería necesario establecer que la madre del esclavo (en la ley romana la condición de esclavo se transmitía por línea materna) [83] también había nacido esclava. El resultado de una investigación así sería inevitablemente una regresión infinita. Quizá por esta razón sólo he encontrado un caso en que se utilizara en las discusiones posteriores sobre la naturaleza de los indios americanos. Se trata de la afirmación del canonista Diego de Covarrubias (1512-1577) de que «es natural la esclavitud de las mujeres con relación al marido. Además son siervos por naturaleza los esclavos que nacen de esclava, pues estos nacen naturalmente siervos» [84], lo que, después de todo, puede ser poco más que una confusión con el principio del derecho romano según el cual los hijos de las mujeres esclavas son propiedad del dueño de esa mujer.

Ante las deficiencias evidentes de estos dos primeros intentos de encontrar formas precisas para distinguir al esclavo natural del resto de la humanidad, Aristóteles sugirió una distinción mucho más amplia y más simple; además, una distinción que no sólo cumplía la ley biológica de que cada tipo se reprodujera según el mismo tipo, sino que también ofrecía una explicación psicológica-cum-biológica de la superioridad de los griegos sobre todas las demás razas de hombres, es decir, «el supuesto de que los *bárbaroi* y los esclavos son uno por naturaleza». «Entre los *bárbaroi* la mujer y el esclavo tienen la misma categoría; la causa de ello está en que los bárbaros no tienen ninguna clase de gobernantes por naturaleza, antes entre ellos la comunidad conyugal es una unión de

---

[82] No obstante, según Aristóteles también ocurre que cada ser humano tiene el potencial para convertirse en un animal —y, por tanto, presumiblemente para convertirse en un esclavo natural—, pues en cada cosa viva «el tipo primero o inicial de la serie existe potencialmente en los tipos que le siguen» (*De anima,* 414 b), y el semen lleva consigo los rasgos de los antepasados más remotos (*GA,* 768 a 2 ss.). Por tanto, podría decirse que un hombre puede descender en el continuo biológico o, en otras palabras, degenerar.

[83] Justiniano, *Institutes,* 1.3.3.

[84] Covarrubias, «De iustitia», f. 39v.

una mujer esclava y un varón esclavo. De aquí el dicho de los poetas: resultó que los griegos gobernaban a los bárbaros, implicando que, por naturaleza, el bárbaro y el esclavo es una sola y la misma cosa» (*Pol.* 1252 b). «Por tanto, ellos no pueden querer afirmar que los mismos griegos, si son hechos prisioneros son esclavos, sino que lo son los bárbaros. Sin embargo, cuando ellos dicen esto, buscan meramente los principios de la esclavitud natural, de los que hemos hablado al principio» (*Pol.* 1255 a).

Fue sólo por esta identificación del esclavo natural con el bárbaro por lo que la teoría de la esclavitud natural fue útil en la discusión de la naturaleza del indio americano. Pues el hecho de que el indio fuera, en cierto sentido, un «bárbaro», que su cultura y las sociedades en las que vivía fueran limitadas e inferiores a las de los hombres blancos, era algo evidente para todos los que los conocían. De esta forma, los que buscaban explicaciones a unas pautas de comportamiento que consideraban desviado podían clasificar a los indios simplemente como hombres cuyas mentes eran incapaces de abordar la compleja cuestión de vivir vidas «racionales». El indio salvaje era como el perro salvaje; no ocupaba el lugar que tenía asignado en el mundo, un lugar que hacía de él, en palabras de Aquino, «casi un instrumento animado de servicio» [85].

También se puede ver fácilmente lo atractiva que era la teoría de Aristóteles, tomándola íntegramente o en parte, para aquellos que no podían encontrar un lugar en su imagen del mundo para formas culturales como las de los indios americanos, tan diferentes de las suyas que desafiaban las mismas premisas sobre las que basaban el comportamiento humano. Los indios eran claramente «bárbaros», y los «bárbaros», decía Fray Tomás de Mercado, resumiendo la teoría de Aristóteles, «q'como sonbarbaros no se mueuè jamas por razò, sino por passiò» [86].

La primera vez que se empleó en España la teoría de Aristóteles fue en 1512. En ese año, Fernando, evidentemente en respuesta a las continuas presiones de la orden dominicana —una orden de la que él pretendía, probablemente con parte de verdad, ser particularmente devoto [87]—, convocó otra junta en Burgos para decidir sobre la legitimidad de la conquista y el empleo de mano de obra nativa [88]. Desgraciadamente, pa-

---

[85] «Servus enim est quasi animatum, sicut e converso, instrumentum est quasi servus inanimatus.» Aquino, 1964, p. 1447, para. 1699 (lectio 7.1.9).

[86] Mercado, 1571, f. 102r. Libro segundo.

[87] «Siempre tuve mucha devoción a este orden», dijo al provincial Alonso de Loaysa. Chacón y Calvo, 1929, p. 430.

[88] La única narración completa que tenemos de esta reunión es de Las Casas, 1951, 2, p. 452 ss., según el cual los principales participantes fueron: los dominicos Tomás Durán y Pedro de Covarrubias; Bernardo de Mesa, miembro de la familia

rece que sólo se conservan dos de los testimonios o pareceres presentados en esta reunión, el de Bernardo de Mesa, que posteriormente sería obispo de Cuba, y el de cierto licenciado llamado Gil Gregorio [89]. No obstante, ambos basaban sus argumentos a favor de la subyugación de los indios en la convicción de que los pueblos indios americanos obviamente eran bárbaros, y, por tanto, los esclavos naturales descritos por Aristóteles en la *Política,* «donde paresce que por malicia y barbarica disposicion del pueblo se pueden y deben guvernar cuomo siervos» [90]. La tiranía es el modo de gobierno apropiado para los indios, pues «son siervos y barbaros que son aquellos que faltan en el juizio y entendymiento cuomo son estos yndios que segund todos dizen son cuomo animales que hablan» [91].

Para apoyar más esta tesis, Gregorio recurrió al segundo capítulo del tercer libro de Sto. Tomás de Aquino *De regimine principum* (que, en realidad, era la obra del discípulo de Tomás, Ptolomeo de Lucca) [92]. El pasaje que citó era meramente una reafirmación del principio aristotélico ya conocido de que como la tiranía es la única autoridad que conocen los bárbaros, y puesto que también se trata de un gobierno sobre esclavos, se sigue que a los bárbaros se les debe gobernar por naturaleza, como a esclavos [93]. Pero el argumento de Gregorio implica más que esto. Sus lectores o su audiencia habrían estado lo suficientemente familiarizados con

---

real y posteriormente obispo de Cuba; el licenciado Gil Gregorio, el jurista civil Juan López de Palacios Rubios; el canonista Matías de Paz; Francisco de Sosa, que posteriormente fue nombrado obispo de Almería. Pedro Mexía de Ovando («Libro memorial», p. 66) añade otros dos nombres, Tomás de Matienzo, confesor real y autor de un informe ahora perdido, sobre el tratamiento de los indios (Las Casas, 1951, 3, p. 109), y el dominico Alonso de Bastilla. La reunión estaba presidida por dos representantes del Consejo Real, Luis de Zapata y un licenciado llamado Santiago, y posiblemente por un tal Hernando de Vega, y otro licenciado con el nombre de Moxica.

89 Las Casas cita a los dos, 1951, 2 pp. 458-462 (Mesa) y 471-473 (Gregorio). Existe un ejemplar contemporáneo del manuscrito del *parecer* de Gil Gregorio (que incluye su primer nombre) en RAH, 9-17-93688, ítem 33. Todas las referencias posteriores se hacen al manuscrito, aunque las diferencias entre esta versión y la de Las Casas no son muy grandes.

90 «Donde paresce que por la malitia y barbarica disposicion del pueblo se pueden y deben guvernar cuomo siervos.» «Parecer de Gil Gregorio», f. 1r.

91 «Son siervos y barbaros que son aquellos que faltan en el juizio y entendymento cuomo son estos yndios que segond todos dizen son cuomo animales que hablan.» *Ibid.*

92 *Ibid.*

93 «Inter omnes autem homines, qui plus habent de ratione motus sunt reges et principes et omnes que praesunt, sive in gubernando sive in iudicando sive in defendendo, et sic de aliis actibus qui ad curam regiminis pertinent.» Aquino, 1954, p. 297, para. 929.

un texto tan utilizado como *De regimine* que podrían suplir el contexto de la cita de Gregorio. Y el contexto da mucha más resonancia a sus palabras. Pues Ptolomeo de Lucca establece una analogía entre la observación de Aristóteles sobre el gobierno natural de los esclavos y una ley del mundo físico, es decir, la famosa afirmación en la *Física* (258 b-259 a) de que como todos los cuerpos materiales del universo están en movimiento, cada uno debe ser movido por otro que sea más poderoso que él mismo, y todo el universo está puesto en movimiento por un Primer Motor, que es el único no movido. Puesto que existe una armonía entre las diversas partes del orden natural, se sigue que lo que es verdad en el mundo de la materia física también debe ser cierto en el mundo invisible del espíritu. Por esto, los hombres de mentes débiles deben ser «movidos» por los de mentes capaces, igual que cuando se tira un palo, utilizando el ejemplo de Aristóteles, debe haber un brazo para arrojarlo. Los indios, que son «vagos, violentos y sin caridad» [94], sólo existen de forma incompleta hasta que se les domina, pues ellos son los movidos y los españoles, sus señores naturales, los motores. Así, su libertad resulta una violación del orden natural, y, por tanto, «daña a los indios» mismos [95].

Para Gregorio, el movimiento en el mundo físico y el «movimiento» de los hombres dentro del orden social estaban gobernados por las mismas leyes inmutables. Esto era un lugar común en el pensamiento del siglo XVI, y lo encontraremos otra vez cuando consideremos con más detalle la posición del indio bajo las leyes de la naturaleza. Pero es necesario destacarlo ahora porque demuestra que la teoría de la esclavitud natural formaba parte de una amplia trama de creencias, no sólo sobre la estructura y función de la mente humana, sino también sobre los principios organizadores del universo mismo, del que el hombre sólo es una pequeña parte.

Como la relación entre los indios y los españoles está determinada por una ley natural y universal, y no humana, el tipo de esclavitud que Gregorio tenía en mente para los indios no era una que los hubiera convertido en meras mercancías, «que se pudieren vender y que ninguna persona consi pudiessen poseer», sino lo que él denominaba «servydumbre qualificada». Gregorio no da ningún detalle sobre esto; pero podemos suponer, a la vista del hecho de que *está* defendiendo los derechos de los colonos, que correspondería a la condición del indio bajo la encomienda, una institución que siempre se había considerado contractual en cierto sentido. A cambio de su trabajo —en cualquier caso, el trabajo duro era parte del

94 «Parecer de Gil Gregorio», f. 2r.

95 *Ibid.* Mesa confirmó la opinión de Gregorio en este punto: «la libertad absoluta daña a los indios por su mala disposición». Las Casas, 1951, 2, p. 561.

proceso civilizador—, los indios aprenderían del ejemplo español a vivir «como hombres». Era beneficioso para ellos, concluía Gregorio, «que serviesen a los cristianos... pues la total libertad les dañava» [96].

El enfoque de Mesa a la cuestión era similar al de Gregorio, pero más explícito sobre las posibles causas de la disposición bárbara y servil de los indios. El sostenía que los indios claramente no eran esclavos en el sentido jurídico habitual de la palabra, pues eran vasallos y súbditos de la reina, y los vasallos poseían derechos políticos independientes de los de su señor. Aunque la reina podía imponerles legítimamente «servicios tales, que fuesen dentro de los límites de vasallos», los indios no podían ser comprados o vendidos como mercancías [97]. Lo que le interesa a Mesa en este punto es legitimar una situación existente, no considerar si esa situación es, en sí misma, justa, puesto que la justicia se la han conferido aquellos (los Reyes Católicos) en cuyo nombre se creó inicialmente. Por tanto, cualquier explicación legítima de la servidumbre *de facto* de los indios tendría que buscarse fuera del marco de la discusión jurídica convencional.

y dice él [informaba Las Casas] que no veía otra razón de servidumbre sino la natural, que era falta de entendimiento y capacidad, y la falta de la firmeza para perseverar en la fe y buenas costumbres, porque aquella es una natural servidumbre, según el Filósofo, o por ventura son, dice él, siervos por la naturaleza de la tierra, porque hay algunas tierras en las cuales el aspecto del cielo hace siervas, [y no podrían ser bien regidas], si en ellas no hobiera alguna manera de servidumbre, como en Francia, Normandía, parte del Delfinazgo, siempre han sido regidas mucho a semejanza de siervos...

Pero el crítico —no sabemos a quién se está refiriendo— que piensa que hay algunas razas que son esclavas *por naturaleza* había señalado

que esta incapacidad que ponemos en los indios contradice a la bondad y potencia de su Hacedor, porque es cierto que, cuando la causa produce efecto tal que no pueda conseguir su fin, que es alguna falta de la causa, y así será falta de Dios haber hecho hombres sin capacidad bastante para rescibir fe y para salvarse [99].

---

[96] «Que si no fuessen asi siervos que se pudieran vender y que ninguna persona consi pudiessen poseer, pero en disponer y mandar que serviesen a los cristianos quiso la Reyna ponerlos en una servydumbre qualificada cuomo es esta lo qual les convenga pues la total libertad les dañava.» «Parecer de Gil Gregorio», f. 2r.

[97] Las Casas, 1951, 2, p. 459.

[98] *Ibid.*, pp. 459-460.

[99] *Ibid.*, pp. 461-462.

Mesa reconocía la validez de este argumento y pretendía que todo lo que realmente había querido decir es que en los indios había «tan pequeña disposición de naturaleza y habituación que para traerlos a rescibir la fe y buenas costumbres es menester tomar mucho trabajo» [100].

Como veremos, las declaraciones de Mesa, en esta versión críptica de Las Casas, no eran en sí mismas muy originales. Pero sí plantean el problema, y en los términos de los mismos principios básicos que emplearían muchos escritores posteriores sobre el tema de la naturaleza de los indios americanos: el determinismo climático y geográfico, el reconocimiento crucial de que la idea de que los indios podrían ser una especie inferior amenazaba al principio de la perfección de la creación y, el más duradero de todos, el énfasis en la teoría aristotélica de la habituación *(ethismós)* como un factor clave que determina el comportamiento de un hombre.

4

Evidentemente, el resultado de las juntas de Burgos no fue satisfactorio para la corona, por lo que ese mismo año Fernando pidió a dos de sus miembros, el abogado civil Juan López de Palacios Rubios y el canonista Matías de Paz, que formularan sus opiniones por separado y en detalle [101].

Los tratados que escribieron Matías de Paz y Palacios Rubios para Fernando son las primeras consideraciones jurídicas y éticas desarrolladas exhaustivamente sobre la justicia de la conquista que se han conservado [102]. De los dos, el «Libellus de insulanis oceanis» de Palacios Rubios es, desde nuestro punto de vista, el más interesante con mucho. Para Paz, el problema era el de la justicia de la guerra y sus consecuencias, la autoridad secular del Papa y los derechos de soberanía de los paganos. Palacios Rubios también consideraba estas cuestiones, pero enfocó su tarea desde otra perspectiva. Como Mair, Gregorio y Mesa, suponía que la respuesta a la pregunta de si se podía conquistar y esclavizar a los indios legítima-

100 *Ibid.*, p. 462.

101 Al pedir las opiniones tanto de un abogado civil como canónigo, Fernando estaba siguiendo un procedimiento establecido y que el papado había utilizado antes en circunstancias similares. En 1430 Eugenio IV había pedido consejo a dos abogados de Bolonia, el canonista Antonio de Rosellis y el civil Antonio Minucci da Pratovecchio, sobre si era o no legítimo que los portugueses enviaran ejércitos a las islas Canarias. Ambos textos están impresos en *Monumenta henricina,* 1960-1974, 5, pp. 287-320, 322-343. Véanse también Russell, 1978, y Muldoon, 1980, pp. 124-131.

102 Palacios Rubios, «De insulanis», y Paz, 1933. Ambas obras se han publicado traducidas por Zavala, 1954. Para facilitar la referencia cito la traducción de «De insulanis» entre paréntesis a continuación de las referencias al manuscrito.

mente se encontraba en la *naturaleza* de los propios indios. Y, en consecuencia, dedicó la primera parte de su obra a examinar la teoría de la esclavitud natural y sus implicaciones. Palacios Rubios era un ardiente legalista. Había escrito una glosa sobre las Leyes de Toro, una defensa apasionada de la «Guerra Santa» de Fernando contra el reino de Navarra [103], un comentario sobre la *Política* de Aristóteles, y quizá también un *Tratado esforzando a los indios a la fe católica,* actualmente perdido [104]. También fue el creador del famoso —o infame— *Requerimiento,* esa curiosa declaración de la obligación de los indios de someterse al dominio español y de convertirse a la fe cristiana, que todos los conquistadores llevaban consigo y que debían leer en alto a los indios antes de atacarlos [105].

A pesar de que «De Insulanis» evidentemente se escribió como una apología de la causa real, es algo más especulativo de lo que se requería, e incluso comprensivo hasta cierto punto con la situación de los indios. Por esto, Las Casas lo elogió con ciertas reservas y recomendó que «las mande imprimir y publicar y llevar a las Indias... y se sepa como aquellos indios son hombres y libres y han de ser tratados como hombres y libres» [106].

Tanto Gil Gregorio como Mesa únicamente habían afirmado que los indios eran bárbaros y, por esto, esclavos naturales. Palacios Rubios, por otra parte, empezó su «Libellus» con una breve narración de las pruebas de su barbarie, basándose, según afirmaba, en «fidedignas relaciones» [107]. Cualesquiera que fueran esos informes, Palacios Rubios los expresó, o interpretó, en una serie de *topoi* «primitivistas» tradicionales. A primera vista, afirmaba, los indios parecen ser «hombres racionales, mansos, pacíficos y capaces de entender nuestra fe» [108]. No tenían propiedades y trabajaban en común las pocas tierras que cultivaban. También vivían de la pesca y cada hombre compartía su presa diaria con los demás. De esta forma, no tenían motivo para ser ambiciosos o avariciosos. Aunque, como todos los hombres, luchaban ocasionalmente, nunca tomaban prisioneros a sus enemigos, lo que para Palacios Rubios indicaba que la esclavitud civil era desconocida en América, de lo que puede deducirse que la ley primitiva *(ius primaevum)* que garantizaba al hombre su liber-

---

103 Sus obras conservadas se incluyen en Zavala, 1954, pp. 269-287.

104 Atestiguado en Antonio, 1783, 1, p. 719. Digo «quizá» porque puede tratarse de «De insulanis» bajo otro nombre. No he encontrado otro indicio ni de esta obra ni del comentario sobre la *Política.*

105 Véase Hanke, 1938.

106 *CDI,* 7, pp. 24-25.

107 Palacios Rubios, «De insulanis», f. 4^{r} (p. 9).

108 «Homines rationales mansueti, pacifi et fidei nostrae capaces reperti sunt». *Ibid.*

tad e independencia, no había cambiado, sino que, por el contrario, había permanecido [109] —una observación aplaudida por Las Casas—. Como todos los pueblos que vivían, o que parecían vivir, en una edad de inocencia —lo que Aquino, con un claro sentido de su realidad histórica, había descrito como la «edad de la ley natural» [110]—, los indios vivían en paz con el mundo natural. «Amaban como a hijos a las aves y animales domésticos», escribió Palacios Rubios, «y no se los comían porque no pareciese que devoraban a su prole» [111].

Esta mezcla de etnografía real y fantasía ofrecía al lector una imagen familiar de un mundo «primitivista» —lo que Lovejoy y Boas denominarían un mundo «primitivista amable» [112]—. Los hombres no buscan la ganancia; al no tener ni tecnología, ni verdadera agricultura, ni economía, dependen de la benevolencia de la naturaleza para su supervivencia. No toman la comida que corresponde a las sociedades complejas y civilizadas —es decir, carne), pues el vegetarianismo es otra característica de la «edad de la ley natural» [113], donde, como en el Edén, el lobo yacería con el cordero.

La tendencia a crear este tipo de imagen social y las conclusiones que se extraían de ella variaban según las preocupaciones personales del observador. A algunos como Colón, que tenía la cabeza llena de las fantasías de Eneas Sylvius y Joachim de Fiore, y a los neoplatónicos como Peter Martyr, los indios les pueden haber parecido una *tabula rasa* dócil, aunque algo estúpida, que esperaba pacientemente la huella cristiana. Otros, como los escépticos desde Pico a Montaigne, creían que conservaban muchas de las virtudes que el hombre civilizado había perdido. La misma diferencia entre sus costumbres y las costumbres de los cristianos parecían demostrar que la ley natural era verdaderamente invisible para el hombre y que no era posible ningún conocimiento seguro sin la revelación.

---

109 «Unde apud eos ius primaevum libertatem et ingenuitatem hominibus concedens mondum fuit immutatum, immo semper duravit.» *Ibid.*, f. 13r (p. 32).

110 Ia IIae q. 103, arts. 1-4. Se creía que la «edad de la ley natural» era la época antes del Diluvio y que era idéntica a la Edad de Oro clásica. La idea de que los indios vivían su propia «edad de la ley natural» estaba muy extendida. Véanse, por ejemplo, las observaciones de Alessandro Geraldini, compañero de Colón, y obispo de Santo Domingo desde 1520 a 1525 (Geraldini, 1631, p. 220): «in lege naturae vivebant. Nullam alicui vim inferebant matrimonia observabant. Summum Ius aequi, et boni menti innocuae affixum nullo vinculo sed quodam animo bono erat».

111 Palacios Rubios, «De insulanis», f. 4r (p. 9).

112 Lovejoy y Boas, 1935, pp. 1-22.

113 Aquino, Ia IIae q. 102, art. 6. Vitoria, 1960, p. 1018. Para un análisis de estos *topoi*, véanse las pp. 88-89 más adelante.

Sin embargo, para Palacios Rubios la simplicidad de la sociedad india representaba otra cosa. El era un aristotélico, un jurista, un hombre sin ninguna inclinación a cuestionar las normas según las que vivía su propia sociedad, ni las premisas sobre las que se basaba su conocimiento del mundo. No tenía ningún motivo para creer que el «estado de inocencia» había sobrevivido entre los indios de las Antillas. El sabía que las virtudes primitivistas de estos pueblos eran sólo superficiales. No muy por debajo de la aparente armonía de la vida india encontró esas costumbres antinaturales y destructoras que son el rasgo distintivo de todos los pueblos «bárbaros».

Todos los indios, por ejemplo, vivían juntos en una cabaña, lo que significaba que no mantenían la distancia física correcta entre personas de distinta condición social, la distancia entre marido y mujer, entre padres e hijos [114]. Además, los indios no llevaban ropas, lo que aumentaba la intimidad y favorecía la promiscuidad, y los hombres tenían varias esposas. Su desnudez, la vida comunal y el desconocimiento del verdadero matrimonio hacían a las mujeres generosas en sus favores. «Se prestaban al punto y espontáneamente al trato carnal», escribió Palacios Rubios, «considerando ilícito el negarse» [115]. Como consecuencia de tal «liberalidad» la descendencia en la sociedad india era por la línea materna, pues, pensaba, sólo las mujeres podían identificar a sus hijos. Esta conclusión, como la suposición de Oviedo de que el mismo sistema de descendencia era la consecuencia de un tabú «natural» contra el incesto, es un intento obvio de explicar una sociedad matrilineal y que seguramente incluso practicaba la residencia con el linaje materno en función de la ética sexual europea [116].

La crítica de Palacios Rubios a la vida sexual de los indios americanos se basaba en el supuesto tácito, que compartían todos los europeos de su época y de los siglos siguientes, de que los orígenes de la sociedad civil se encontraban en la familia y, además, en una familia cuyo jefe natural era el padre.

Cualquier comunidad en la que, al no existir el matrimonio, no había una estructura familiar adecuada, y donde las mujeres tenían autoridad en uniones tan libres como aquéllas (en el sentido crucial de que eran res-

---

114 Juan de Palafox y Mendoza tiene la opinión contraria: «la cortesía es grandíssima porque todos ellos son muy observantes en las cerimonias de reverencia y veneración a los Superiores». Palafox y Mendoza, 1650, p. 82.

115 Palacios Rubios, «De insulanis», f. 4^r (p. 10). La creencia de que las mujeres indias eran más complacientes sexualmente que las europeas era una fantasía generalizada, basada en textos como la carta *Mundus novus* atribuida a Vespucio. Véase Vespucio, 1966, p. 88.

116 Palacios Rubios, «De insulanis», f. 4^v (p. 10). Oviedo, 1535, f. xlix^v.

ponsables de la educación de los hijos), no sólo era culpable de sancionar prácticas antinaturales, sino que tampoco era realmente una comunidad, sino meramente una horda [117].

Esta horda tampoco tenía una verdadera religión. Algunos indios, afirmaba Palacios Rubios, en un último intento de conservar la creencia optimista anterior en la *tabula rasa* americana, «observaban los preceptos de la ley natural y, venerando y dando culto a un solo Dios, reconocían naturalmente, iluminados por una cierta luz de la razón, la obligación de practicar el bien y de evitar el mal» [118]. Pero eran pocos, la mayoría de los indios eran o simples idólatras o meros hedonistas.

Para Palacios Rubios, estas observaciones generales bastaban para establecer el hecho de la barbarie india. Aunque es posible que no fueran tan salvajes como los turcos, que son «casi como animales privados de razón» [119], el tipo de vida de los indios indicaría que estaban mentalmente incapacitados. Aunque viven en un estado de ignorancia insuperable [120], si lo hubieran merecido, Dios se habría apiadado de ellos antes y les habría enviado misioneros, como envió a San Pedro a Cornelius, a San Pablo a los corintios y a San Agustín a los ingleses [121]. Entonces, ¿cuál puede ser la condición de una raza tan claramente mediocre? La segunda edición de «De insulanis» intenta responder a esta pregunta a la luz de la premisa ya conocida de que el mundo está dividido en gobernantes naturales y aquellos que nacen «para servir» [122].

De esto se siguen ciertas conclusiones. En primer lugar, hay distintos tipos de autoridad. Igual que hay una jerarquía social establecida [123], cuya existencia reconocen todos los hombres porque tiene equivalentes tanto en el mundo natural como en el sobrenatural (incluso el Reino del Cielo tiene una estructura política) [124], y en la que el lugar de un hombre refleja, o debería reflejar, la calidad de su mente, también hay una jerarquía de gobierno. Aristóteles había dicho que la calidad de la autoridad

---

117 Se decía que la promiscuidad, como la poligamia (y, ciertamente, la poliandria, de las que a veces se acusaba a los indios) estaban «contra la naturaleza» porque estaba en la naturaleza del animal humano aparearse solamente con una persona «cum que permaneat, non per modicum tempus sed diu, vel etiam per totam vitam», Aquino, IIa IIae q. 154, art. 2.

118 «Alli tamen pauci legis naturae percepta servabant; et unum colentes noscebant bonum esse faciendum, malo vero vitandum.» Palacios Rubios, «De insulanis», ff. 4v-5r (p. 11).

119 «Per boves enim et pecora campi intellegimus infideles, praesertim sarracenos, qui tanquam bestiae ratione carentes relicto vero Deo collunt idola.» *Ibid.*, f. 36v.

120 Esto se analiza en *ibid.*, ff. 4v-7r (pp. 11-16).

121 *Ibid.*, f. 10r (p. 24).

122 *Ibid.*, f. 11r (p. 25).

123 *Ibid.*, repitiendo *Pol.* 1254 a.

124 Aquino, Ia IIae, q. 96, art. 4.

(arché) refleja la calidad de la cosa gobernada (*Pol.* 1254 a). Un hombre no utiliza a su burro como utiliza a su esposa o a sus hijos; y es «mejor» mandar a un hombre que mandar a una mujer, mandar a una mujer que a un niño, y así sucesivamente. En el mundo de Palacios Rubios se juzgaba a un hombre no sólo por el número, sino también por el tipo de criaturas sobre las que tenía poder. Por ejemplo, se conocía a un rey por la compañía que tenía. Al encontrar a un jefe de tribu desnudo en Africa, el veneciano Alvise da Ca' da Mosto había reconocido lo que era no porque el africano hubiera mostrado riquezas ni por las ropas, desde luego, sino por «la ceremonia (con la que era atendido) y porque iba seguido de gente *(seguito de zente)*», lo que sólo era propio de un verdadero monarca [125].

Además, cada criatura tiene una función especial en el conjunto de la comunidad, y a cada una se le asigna una tarea particular de acuerdo con su disposición *(diáthesis),* aunque Palacios Rubios no utiliza esa palabra. De esta forma, como la naturaleza siempre proporciona lo que es necesario en la vida [126], deben existir los que sólo sirven para una vida de trabajo meramente mecánico, puesto que ninguna sociedad podría sobrevivir si no hubiera alguien para sacar el agua y cortar la leña que necesita.

Los indios, que, ante la evidencia de su comportamiento social, se encontrarían al final de la jerarquía social, son «tan ineptos e incapaces que no saben en absoluto gobernarse... por lo cual, en sentido lato, pueden ser llamados esclavos, como nacidos para servir y no para mandar» [127].

Pero sólo «en sentido lato» y sólo «como». Palacios Rubios es muy cuidadoso cuando identifica al indio con el esclavo natural. Como hemos visto, Aristóteles demostró que la relación del esclavo natural con su dueño también era, en parte al menos, contractual, porque las dos partes tenían los mismos intereses. La causa de la esclavitud del esclavo natural también tiene su origen en la propia disposición del esclavo, que está fuera de la ley humana y le une a su dueño. De esta forma, nos encontramos con la paradoja, aunque Gil Gregorio nunca la expone directamente, de que los esclavos naturales, aunque sean esclavos, también son hombres libres: «*liberi et ingenui*» [128].

Esta paradoja se repetiría una y otra vez. A cierto nivel, sin duda, es bastante fácil de resolver y simplemente depende de cómo interpretemos

---

125 Ca' da Mosto, 1966, p. 52.

126 Palacios Rubios, «De insulanis», f. 11^v (p. 26). Esta es la conocida premisa aristotélica, *natura nihil fecit frustra,* véase la p. 94 más adelante.

127 «Tamen aliqui eorum ita sunt inepti et imbeciles, qui se nullo modo gubernare sci(u)nt; quapropter largo modo possunt dici, quasi nati ad serviendum, non autem ad imperandum.» *Ibid.*, f. 15^v (p. 37).

128 *Ibid.*

la palabra «libre» y las del mismo origen. El esclavo no es libre en el sentido en que puede dejar de servir a su dueño, porque si quedara reducido a sus propios recursos, sólo se perjudicaría a sí mismo. La mayoría de los hombres del siglo XVI habrían dicho lo mismo de sus esposas e hijos, y los cultos habrían citado a Aristóteles como prueba de la verdad —tanto biológica como fisiológica— de sus convicciones [129].

Pero hay otro nivel en la discusión, un nivel en el que es posible preguntar por qué el esclavo natural tendría una mente imperfecta en primer lugar. Pues la paradoja que permite que un hombre sea al mismo tiempo esclavo y hombre libre sólo puede resolverse con referencia al hecho de que el esclavo pertenece a una categoría de *hombre* distinta de la de su dueño, mientras que el esclavo civil, aunque también está condenado a una vida de trabajos penosos, pertenece a la misma categoría. Aristóteles había dicho que los bárbaros sólo podían ser libres y nobles en sus propios países, donde la barbarie era la norma, «lo cual implica que hay dos especies de nobleza y de libertad, una absoluta y otra relativa» (*Pol.* 1255 a). Lo mismo es cierto de los indios. Aunque, como explicó un representante eclesiástico encargado de evaluar la capacidad de los indios para convertirse en seres «civilizados»: «no tienen al presente tanta capacidad ni saber que puedan por sí regirse según nuestra manera y política, aunque por su manera antigua de vivir y algo más tengan saber» [130], dando por supuesto que esas formas ya no eran válidas.

Así, el indio era un ser libre e independiente en su propio mundo; pero perdía la autoridad sobre sus propios asuntos y, en cierto sentido, también su humanidad, una vez que había entrado en contacto con los hombres civilizados. Es decir, una vez que se había formado una sociedad que incluía a esclavos naturales y a señores naturales, el esclavo tenía que empezar a cumplir su función como esclavo; pero retenía, como Domingo de Soto observaría posteriormente, su condición de agente libre [131].

Argumentos como éstos le pueden parecer muy casuísticos al lector moderno, y no lo eran menos para Las Casas, que escribió irritado al margen del manuscrito de Palacios Rubios, donde los indios se describen como esclavos, pero «liberi et ingenui», «Falso testimonio, discursido de la tiranía» [132]. Pero casuísticos o no, delatan una incomodidad obvia con algo tan determinista como la teoría de Aristóteles que, aplicada estrictamente, habría negado a los indios la capacidad de autoperfeccionamiento. Pues

---

[129] Véase Maclean, 1980, pp. 50-51.

[130] *Memorial de fray Bernardino de Manzanedo sobre el buen régimen y gobierno de los indios,* en Serrano y Sanz, 1918, 1, p. dlxviii.

[131] Soto, 1568, ff. 102ᵛ-103ʳ.

[132] Palacios Rubios, «De insulanis», f. 15ᵛ (p. 38).

aunque ningún hombre nace perfecto, todos los hombres verdaderos tienen un potencial innato para la perfección [133]. Por otra parte, el esclavo natural llega a este mundo como un ser imperfecto y no puede conseguir la perfección por sí mismo. Si los indios eran esclavos naturales, no podrían —como Mesa había demostrado— realizarse como hombres y, por tanto, no podrían lograr la salvación por la conversión al cristianismo.

La paradoja que hace del indio un esclavo y un agente libre también era un intento de salvar el fenómeno de la armonía del mundo natural, que exigía que, dentro de ciertos límites bien definidos, todos los hombres deben comportarse igual, o renunciar al derecho de ser hombres. También intentaba mantener la perfección de la creación de Dios, que requería que todos los hombres, para que se les pudiera llamar verdaderos hombres, tuvieran mentes auténticas. Sin duda, la capacidad de la mente humana puede cambiar, pero no el tipo. Como hemos visto, este último punto sólo lo había tocado Bernardo de Mesa. En los años que siguieron a la junta de Burgos, según se hicieron más complejas «las cosas de Indias», se convertiría en el problema crucial de las discusiones de la naturaleza de los indios.

133 Esta es una creencia estoica y cristiana, no aristotélica. Véase Cicerón, *De natura deorum*, 2.3, que atribuye esta idea a Zenón; y, en general, véase Passmore, 1970, p. 54.

4. De esclavos de la naturaleza a hijos de la naturaleza

Algunos aspectos de la psicología de Aristóteles nos podrían parecer hoy, en el mejor de los casos, implausibles, y muchos comentaristas modernos han tenido dificultades comprensibles para imaginar a una criatura que, de alguna forma, «participa» de una facultad de la mente, sin poseerla [1]. En este capítulo examinaré cómo los escolásticos españoles iban a tener problemas similares con este aspecto de la hipótesis de Aristóteles, pero la suposición de que el indio era una criatura cuya esclavitud era intrínseca a su propio ser parecía ofrecer, al menos en un primer examen, una explicación muy necesaria de la *naturaleza* del indio, que hacía de él una parte reconocible, e incluso útil, de la creación de Dios. Sin embargo, los esfuerzos de Mair, Gregorio Mesa y Palacios Rubios por encontrar un lugar para el indio en el universo aristotélico no llegaron muy lejos; y con la composición de «De insulanis» en 1513 parece que cesaron completamente durante algún tiempo. Por lo que sabemos a partir de testimonios fragmentarios, las discusiones apasionadas entre las facciones «pro» y «anti» india que tuvieron lugar en Salamanca en 1520 parece que se limitaron a riñas y disputas jurídicas sobre los métodos adecuados de evangelización [2]. Estas reuniones fueron agrias, pero no llegaron a ninguna conclusión. Incluso la más conocida de ellas —la

[1] Véase, por ejemplo, Schlaifer, 1936, p. 193.
[2] Se describen en Ybot, 1984.

disputa entre Juan de Quevedo, obispo de Darién, y Bartolomé de Las Casas en 1519—, debido a una lectura de Aristóteles intencionadamente inexacta por parte de ambos, o a la incapacidad de Quevedo, en palabras de Las Casas, «por... penetrar la médula de su esencia», acabó en poco más que insultos metafísicos [3].

Sin embargo, en los últimos años de la década de 1520, la situación empezó a cambiar. Según se disponía de más información, los habitantes de las Indias, su flora y su fauna, junto con las consecuencias políticas y las posibles injusticias de las conquistas de nuevas tierras, fueron objeto de más interés público. Las famosas *Cartas de relación* de Hernán Cortés aparecieron en varias ediciones y en cinco lenguas entre 1522 y 1525. El *Sumario de la natural historia de las Indias* de Gonzalo Fernández de Oviedo, que se imprimió por primera vez en 1526, ofrecía al lector curioso una mezcla de botánica, zoología y etnografía. *De orbe novo* de Peter Martyr, la primera «historia» completa del nuevo mundo para el público culto, se publicó en 1530. En 1534 se imprimió en español, alemán y francés la *Verdadera relación de la conquista del Perú* de Francisco Jerez, y un año más tarde apareció en Sevilla la primera parte de la *Historia general y natural de las Indias* de Oviedo, una obra que proporcionaría municiones a la mayor parte de los miembros de la facción «anti» India en los años siguientes [4].

Entre 1522 y 1535 ya se habían impreso todos los textos importantes (a excepción de la *Historia general de las Indias* de López de Gómara, que no apareció hasta 1552) que se citarían como evidencia empírica en los posteriores debates sobre la naturaleza de los indios. Aunque eran escasos numéricamente y su ámbito modesto en comparación con las obras que se escribirían a finales del siglo —como, por ejemplo, la masiva *Decades* de Antonio de Herrera (1601-1615) y la *Monarquía indiana* de Juan de Torquemada (1615)— ofrecían al lector europeo una imagen variada, por no decir conflictiva, del mundo americano, desde los esplendores barrocos de la «corte» de Monctezuma a la miseria de las chozas de agave de La Española.

La razón principal del mayor interés por el indio americano y su mundo era bastante obvia. En 151, cuando Palacios Rubios escribió su «libe-

---

[3] Las Casas, 1951, 3, p. 348. El propio Quevedo escribió un tratado sobre la esclavitud natural que no se conserva. No obstante, Las Casas cita un pasaje de éste en *ibid.*, pp. 345-346, donde describe la relación entre el indio y su señor en unos términos muy similares a los de Gregorio y Mesa. El debate entre Las Casas y el obispo se describe en Morelli, 1791, pp. 239-40, que pudo haber tenido acceso al tratado de Quevedo.

[4] En Harrisse, 1958 (pp. 202-340) se proporcionan detalles bibliográficos sobre todas estas obras.

llus», los españoles ocupaban sólo un grupo de islas en el Caribe —La Española, Cuba, Jamaica y Puerto Rico— y algunas posiciones aisladas en tierra firme. La mayoría de los pueblos que habitaban en esos lugares, las tribus circuncaribeñas, como se las conoce, vivían en comunidades sin cohesión, sin verdaderos gobernantes, sin tecnología ni propiedad personal y, frecuentemente, sin ropas. A los europeos que los encontraron, les resultó muy difícil considerar seriamente como seres humanos a unas criaturas cuya conducta social y apariencia personal eran tan sorprendentemente extrañas. Sin embargo, en 1532, los grandes «imperios» indios de Méjico y Perú ya habían sido descubiertos. Las conquistas de Hernán Cortés en 1519-22 y de Francisco Pizarro en 1531-32 revelaron a los europeos la existencia de culturas nativas americanas altamente desarrolladas. Aunque las sociedades de los aztecas y de los incas eran neolíticas en muchos aspectos, y estaban muy lejos de las fantasías orientales descritas por Cortés en la *Segunda carta de relación,* no obstante pertenecían a un mundo muy distinto y, para los europeos, muy superior, al de los primitivos del Caribe. Los «imperios» azteca e inca eran entidades políticas reconocibles. Estaban gobernados por una «nobleza» y tenían, o parecían tener, una economía con mercados, una clase mercantil e incluso medios de intercambio. Sus ciudadanos luchaban organizadamente en las guerras contra sus vecinos, recogían impuestos en sus posesiones, y poseían una forma de religión estructurada y ritual, aunque sangrienta.

Nada de esto era exactamente lo que los observadores españoles imaginaban que era: pero independientemente de las formas insospechadas de barbarie que estuvieran ocultas bajo la superficie, aquí, al menos, había comunidades que evidentemente eran obra de hombres verdaderos y, por lo tanto, quizá incluso merecedores de un examen detallado. No hay «historias» de las tribus circum-caribeñas. Aunque obras como la *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578) de Jean de Léry, y la *Histoire de deux voyages* de André Thevet ofrecían abundante información etnográfica sobre las tribus de Brasil, proporcionaban poca idea de la densidad o de la continuidad de la cultura amerindia [5]. Escribir una historia de un pueblo no sólo requería alguna evidencia de un pasado histórico, del que los arauakos tenían poco; también exigía que el historiador considerara al pueblo que estaba describiendo como seres que vivían en sociedades que, tipológicamente al menos, eran comparables a la suya. Sin embargo, las actitudes de la mayoría de los observadores

[5] La *Historia* de Oviedo es la excepción notable; pero incluso ésta contiene relativamente poco material sobre los indios mismos, sólo unos veintiocho folios de la *primera parte* original.

europeos de las tribus caribeñas se resumen en la observación de Cosimo Brunetti, un mercader florentino viajero del siglo XVII, de que un pueblo «sin ninguna forma de gobierno, privado de cualquier luz religiosa o de cualquier forma de comercio no puede ser material de mucha especulación» [6].

La extensión misma del imperio español después de 1532, el gran número de indios que eran oficialmente vasallos de la corona castellana, hacían más obvia, de lo que había sido anteriormente, la posible ilegalidad de las conquistas españolas. Con un número mucho mayor de indios a los que explotar y mayores recompensas por ganar, los excesos de los colonos aumentaron. Y con ellos aumentó la indignación de los misioneros y las dudas de muchos pensadores, preocupados por los posibles derechos de los pueblos no europeos, de que todo esto podría no ser justo. Más pronto o más tarde, los largos y agrios debates que habían tenido lugar *in camara* desde 1513 tenían que hacerse públicos.

2

También había otra razón muy distinta para la nueva ola de especulación intelectual sobre la naturaleza y la condición del indio americano que empezó a mediados de la década de 1530. Los años 1520-30 señalan el comienzo de un cambio de dirección importante en la vida intelectual española. En estos años se produjo un nuevo movimiento en los ámbitos de la teología, la lógica y el derecho, a cuyos creadores se les conoce como la «Escuela de Salamanca» [7]. Los miembros de esta «Escuela» desde la generación de los dominicos Francisco de Vitoria (c. 1492-1546), Domingo de Soto (1494-1560) y Melchor Cano (1509-60) hasta los jesuitas Francisco Suárez (1548-1617) y Luis de Melina (1533-1600), influirían en el pensamiento teológico de la Europa católica, y en muchas áreas lo reestructurarían sustancialmente. Sus conocimientos eran inmensos y sus intereses, que abarcaban desde la teoría económica a las leyes del movimiento, desde la escatología al derecho contractual, prácticamente ilimitados. Pero fue en la teología, la jurisprudencia y la filosofía moral donde sus avances fueron de más largo alcance.

Los miembros de esta «Escuela», que a menudo mostraron un claro sentido de su identidad como grupo, estaban unidos por haberse educado en Salamanca o por haber pasado por la casa de San Gregorio en Valla-

6 «Senza forma di governo, privo d'ogni lume di religione, enteramente lontano d'ogni commercio, non puol' essere material di troppo grandi speculazione.» Brunetti, «Lettera», f. 89ᵛ, también citado por Landucci, 1972, p. 16.

7 Véase Padgen, 1981.

dolid en algún momento de sus carreras. La «Escuela» también tenía un solo maestro, pues todos sus miembros habían sido discípulos, o discípulos de discípulos, de Francisco de Vitoria. «Lo cultos, prudentes y elegantes que seamos», escribió Melchor Cano de su generación, «lo somos porque seguiremos a este hombre extraordinario, cuya obra es un modelo admirable para todas estas cosas, y emulamos sus preceptos y sus ejemplos» [8].

Vitoria, que ocupó la primera cátedra de teología en Salamanca desde 1529 hasta su muerte en 1546, había estudiado en el Collège de Saint Jacques en París entre 1507 y 1522. Allí había estudiado lógica con discípulos de John Mair como Juan de Celaya y Juan de Fenario, y teología con el flamenco Peter Crockaert, que parece que fue quien le instruyó en la teología de Santo Tomás de Aquino, cuya gran influencia determinaría tanto el enfoque como el método de toda su obra posterior [9].

Cuando Vitoria volvió a España en 1523, tenía conocimiento amplio de la «nueva» teología de las escuelas de París; y fue la inyección de ésta en el cuerpo moribundo de las facultades de teología de Salamanca y posteriormente de Alcalá y Coimbra, lo que dio a la «Escuela de Salamanca» tanto su energía creativa como su cohesión intelectual.

Aunque Vitoria estaba lejos de ser el «humanista» que muchos historiadores han intentado hacer de él (consideraba a Lefèvre d'Etaples un «herético» [10] y a Erasmo, cuyas obras había contribuido a condenar en 1527, un peligroso gramático advenedizo [11]), reconocía, como Mair había hecho antes que él, la urgente necesidad de extender el ámbito de la investigación teológica. Esto se conseguiría dando más importancia a la filosofía moral y dejando de lado los problemas estrechamente teológicos para centrarse en las cuestiones éticas que preocupaban a los hombres en su vida cotidiana.

La Escuela de Salamanca también era una «escuela» en el sentido de que todos sus miembros compartían la misma preocupación por la necesidad de describir y explicar el mundo natural, y el lugar del hombre en éste, en los mismos términos realistas que Aquino había empleado en la *Summa contra gentiles*. Se trataba de defender la verdad de los Evangelios y del Decálogo, la primacía del comportamiento normativo de los

---

[8] Cano, 1569, p. 670.

[9] Para este período de la vida de Vitoria, véase Villoslada, 1938, pp. 101-104, 258-279.

[10] Vitoria, 1934, 1, p. ix.

[11] «Erasmus ex grammatica fecit se theologus.» Vitoria, 1934, 1, p. xxxi. Sobre las juntas de Valladolid, véase Bataillon, 1966, pp. 226-278. Un estudioso moderno que ha demolido el mito «humanista» (repetido en Hamilton, 1963, p. 174) es Skinner, 1978, 1, p. 141.

cristianos y la justicia de las instituciones políticas y sociales europeas sin recurrir a los argumentos de la revelación, extrayendo las conclusiones inevitables del pensamiento racional a partir de ciertos primeros principios evidentes por sí mismos.

En la práctica, esto significaba que su tarea principal sería hacer una exégesis de la ley natural —el *ius naturae.* Para Santo Tomás, la ley natural era la causa eficiente en la que se sustentaba la relación del hombre con el mundo que le rodeaba y gobernaba todos los actos de la sociedad humana. Era la única base para juicios éticos en áreas donde no existen normas previas, igual que ofrecía una explicación racional para todas las normas existentes, desde los mandatos absolutos del Decálogo a las meras regulaciones suntuarias.

Sin embargo, la ley natural no es un cuerpo de preceptos codificado («no ha sido creado un doctor de ley natural», observó Cano una vez, «sino que cada uno está obligado a enseñar la verdad») [12], sino un sistema ético, una teoría en parte epistemológica, en parte sociológica, sobre los mecanismos que permiten a los hombres tomar decisiones morales. En su forma más simple consiste en una serie de «ideas simples y claras» [13], los *prima praecepta* implantados por Dios en la creación *in cordibus hominum* [14], para permitir al hombre comprender su fin *qua* hombre. Es una forma de iluminación concedida a todos los hombres verdaderos, tanto si son paganos como cristianos, un instrumento cognitivo que permite al hombre «ver» el mundo como es, distinguir entre el bien y el mal, y actuar de acuerdo con ello. Por lo tanto, en un sentido muy real, forma parte de su ser *(ens)* [15] como criatura viva, y se podría sostener plausiblemente que cualquier criatura que no manifestara una consciencia de él no sería un hombre. Pues es tal la constitución de la mente humana que el hombre, a diferencia de los animales, «conoce» por la «razón natural» lo que la ley natural prohíbe [16]. Por un proceso que los escolásticos denominaban «sindéresis» [17] (una aproximación al silogismo de Aristóteles), estos *prima praecepta* se traducen en preceptos

---

12 Cano, «De dominio indorum», f. 30^r.

13 Desde luego, la expresión es un anacronismo, pero véase Soto, 1568, f. 7^v.

14 Esta es la expresión de San Agustín (*Confesiones,* libro 2, cap. 4) y era la descripción más usada de la ley natural. Véase, por ejemplo, Vitoria, 1934, 1, p. 11. La ley natural pertenece a las categorías de lo que Dios implanta en todas las criaturas para que puedan comprender sus fines. Véase, por ejemplo, Soto, 1568, f. 7^v. En la descripción de la ley natural que aquí expongo me he basado en gran medida en la formulación de Soto porque es el resumen más claro que existe sobre las opiniones de los teólogos de Salamanca.

15 Soto, 1568, f. 11^r.

16 Vitoria, 1960, p. 1010.

17 Véase Crowie, 1956.

secundarios que constituyen la base de todos los códigos por los que los hombres regulan su comportamiento social. Cuanto mayor sea el número de etapas que se interponen entre el acto cognitivo original y la codificación de la ley, habrá más posibles causas de error y, por lo tanto, será menor la fuerza coercitiva del mandato final. Pero todas las leyes y normas humanas, si son justas, tienen un origen discernible en algún *primum praeceptum* de la ley natural. Esto es válido no sólo para leyes obvias, como las que condenan el crimen, el robo o el adulterio, sino también para el simple comportamiento diario: lo que un hombre come, las formas de tratamiento para otros miembros de su grupo, las ropas que lleva, etcétera [18]. Cada aspecto del comportamiento humano puede juzgarse natural o antinatural —y como el descubrimiento de los segundos principios depende de la deducción, también racional o irracional— por abstracción de algún primer principio muy general.

El ejemplo más utilizado de la «conexión» entre los primeros y los segundos preceptos del *ius naturae* lo proporciona el mandamiento «haz a otros lo que quieres que ellos te hagan a tí» [19]. Puesto que el hombre es un animal social por naturaleza, cada norma del comportamiento humano, independientemente de lo trivial que pueda parecer, podría derivarse, en último término, de esta premisa. Puede tomar la forma de un mandamiento divino, pero su fuerza es evidente por sí misma y seguiría siendo cierta incluso si Dios no la hubiera manifestado, o incluso si Dios, *per impossibile,* no existiera [20].

Como el hombre es parte de una creación perfecta y armoniosa, se sigue que las leyes que controlan su mundo social pueden observarse de la misma forma, y con el mismo grado de exactitud, que el comportamiento de los objetos en el mundo material. Pues si suponemos que todas las regularidades que se observan en la naturaleza, tanto si se refieren al hombre como a la materia inanimada, son igualmente decretadas por Dios, no puede haber ninguna diferencia sustancial entre una ley que, por ejemplo, prohíbe comer carne humana y una ley que establece que las manzanas caen cuando se las tira. Ninguna diferencia, por supuesto, excepto una: el hombre, a diferencia de la manzana, posee voluntad. Sólo él puede escoger desafiar a la ley natural [21].

El método para descubrir los primeros principios de la ley natural en lo que se refiere al hombre depende, en primer lugar, del consenso, que es la causa eficiente de todo el cuerpo social, puesto que el con-

---

[18] Véase Vitoria, 1960, p. 184.

[19] Soto, 1967-1968, p. 22, y Soto, 1568, f. 11r.

[20] Vitoria, 1960, p. 1099. Cf. Soto, 1568, f. 11r, y Suárez, 1971, 3, p. 79.

[21] Hart, 1961, p. 183.

senso se deriva de la acción *moral* colectiva de sus miembros [22]. De esta forma, si yo y todos mis conciudadanos nos sentimos obligados a comportarnos de cierta forma, esa forma debe ser natural y, por lo tanto, cualquier forma de comportamiento que sea contraria a ella será antinatural. Incluso la veracidad de cosas que están fuera del orden social y sobre las que no podemos obtener un conocimiento seguro, por ejemplo, si el mundo es eterno o no, pueden demostrarse de forma similar por esta «persuasión común» [23]. Cualquiera que creyera que el mundo podría estar dispuesto de forma distinta a como lo veían la mayoría de los hombres era, para los escolásticos, un loco o un bufón. La sugerencia —para dar un ejemplo concreto— de que la educación de los hijos no es un deber natural del padre (en oposición a la madre), es simplemente una locura; si alguien fuera lo suficientemente inconsciente como para proponer una idea así, sólo podría hacerlo, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, como una broma: «*Non serio sed joco diceret*», como Vitoria decía a sus alumnos [24]. En la mayoría de los casos (aunque no en todos, como veremos) la opinión de la mayoría se identifica con el conocimiento seguro.

Esta convicción también se derivaba de una premisa básica de la ley natural: que si lo que toda la sociedad humana, o incluso la mayor parte de ésta, considera que es cierto, en realidad no lo es, entonces Dios debe ser el culpable, porque es él quien ha implantado en la mente del hombre los principios claros y simples por medio de los cuales su entendimiento puede llegar a comprender el mundo: «nuestro intelecto es de Dios», dijo Vitoria, «y si tuviera una inclinación natural al error o a la falsedad, ésta tendría que atribuirse a Dios» [25]. Evidentemente, dicha hipótesis es insostenible, por lo tanto, «el conocimiento es aquello sobre lo que todos los hombres están de acuerdo» [26].

La «ley natural ontológica divinizada» de Aquino [27] tuvo el efecto de liberar a la humanidad de una base cristológica. Para los tomistas, *todos* los hombres, cristianos o no, eran humanos. La noción de *humanitas*, una categoría que otorgaba al hombre lo que Walter Ullmann ha denominado «un carácter completamente autónomo, autosuficiente e independiente» [28], comprendía tanto al *homo renatus* cristiano como al *homo naturalis* no cristiano. La existencia de la ley natural en todos los hom-

[22] Mesnard, 1951, p. 626.
[23] Vitoria, 1960, pp. 1234-1249.
[24] Vitoria, 1934, 1, p. 8, y 1932, 2, p. 11.
[25] Vitoria, 1932-1952, 3, p. 11.
[26] «Hoc est scire scilicet, quod omnes assentiantur». Vitoria, 1934, 1, p. 10.
[27] Ullmann, 1960.
[28] *Ibid.*

bres significaba en realidad que debe existir una comunidad de todos los hombres.

Para Aquino y sus seguidores, la unidad psicológica y biológica del hombre era un hecho. Aquino había dicho que todos los hombres son, por así decirlo, parte de un solo cuerpo, y la armonía de sus movimientos se parecería a la de las esferas [29]. Y al estar unificados por sus mentes, sus actividades sociales y culturales también deben ser las mismas. «Todos los hombres», concluyó Bodino con lo que a mediados del siglo XVI se había convertido en un lugar común, «actúan sorprendentemente juntos en un estado universal como si fuera una y la misma ciudad-estado» [30].

En un mundo donde se considera a todos los hombres ciudadanos de la misma *polis* global, «hombre» se convierte en un término que sólo puede definirse como un conjunto de normas de comportamiento. Para los tomistas, el hombre era casi literalmente, lo que el hombre hace. Para preservar su integridad, un esquema conceptual como éste no puede dejar mucho espacio al escepticismo o al relativismo, o permitir a sus seguidores mucha libertad al definir sus categorías. Aunque se aceptaba una amplia variedad de costumbres como parte de la *varietas rerum,* todas ellas tenían que estar dentro de ciertos límites bien definidos. Pues la ley natural era, citando otra forma relacionada de describir el mundo de Glifford Geertz «la convicción de que los valores que uno tiene están basados en la estructura de la realidad, que entre la forma en que uno debe vivir y como son las cosas realmente hay una conexión interna inseparable» [31].

Si los indios americanos eran hombres como los europeos, su existencia era un reto evidente a esa idea, puesto que su comportamiento no estructurado y a menudo aberrante no era una mera variante de algún modelo bien conocido. En muchos aspectos era simplemente «antinatural». Y un hombre que regularmente y sin ningún sentido de culpabilidad actuaba contra la naturaleza, no podía sostener de forma indiscutible que era completamente humano.

3

La teoría de la ley natural determinó el curso del análisis que hicieron los teólogos de Salamanca del «problema» del indio americano. Desde luego, Gil Gregorio, Bernardo de Mesa y Palacios Rubios habían aludido a él anteriormente, pero su tratamiento nunca fue tan sofisticado ni tan

---

29 Mersch, 1944, 1, pp. 120-127.

30 Bodino, 1650, p. 322, y citado por Elliott, 1970, p. 53.

31 Geertz, 1968, p. 97.

seguro como en manos de Vitoria y sus sucesores. Las contribuciones de la Escuela de Salamanca a lo que Vitoria denominó «las cosas de Indias» tampoco fueron, a diferencia de las de los comentaristas anteriores, solicitadas por la corona. Sus opiniones no se expresaron en el contexto limitador de una junta, sino en una serie de conferencias universitarias. Por esto, la discusión fue más alto que el de la mayor parte de las obras que hemos visto hasta aquí y estaba dirigida a un problema que, para ellos, requería una explicación y una solución, en vez de una simple normativa legal. Cualquier interpretación de los escritos de Vitoria y de sus sucesores que los considere bien como meros intentos escolásticos de legitimar la política expansionista de la corona o —más insatisfactoria todavía— como la postura piadosa y humana de cuestionar las pretensiones españolas de soberanía en las Indias, posiblemente no comprende el planteamiento principal de sus argumentos. Pues Vitoria era un teólogo, algo en lo que él insistía, y la teología, a diferencia del derecho, es principalmente demostrativa, en vez de deliberativa [32]. La *relectio De indis* de Vitoria no tiene una conclusión, más allá de la observación pragmática de que, en ausencia de algún título justo para la conquista, toda la investigación intelectual tendría que abandonarse, puesto que, de hecho, los españoles nunca podrían abandonar las Indias, ya que esto traería «...gran perjuicio de los españoles y enorme quebranto de los intereses de sus reyes, consecuencias todas para nosotros inaceptables» [33]. Para Vitoria, la situación en América era una realidad evidente por sí misma y, debido a esto, tenía que ser explicable en relación a alguno de los preceptos de la ley natural. Así, el «problema» indio se convirtió, básicamente, en el problema de la naturaleza de las relaciones entre distintos grupos de hombres dentro de lo que Vitoria denominó «la república de todo el mundo *(respublica totius orbis)*» [34].

4

Vitoria planteó por primera vez cuestiones sobre la naturaleza del indio americano y su sociedad, y sobre la posibilidad de que las conescribió a Miguel de Arcos, el provincial dominico de Andalucía: «Cuanto al caso de Perú... ya... no me espantan ni me embarazan las cosas que antropofagia de los indios de las Antillas hubiera proporcionado a los españoles una razón legítima para esclavizarlo, pero concluyó que no era

[32] Vitoria, 1967, p. 10.
[33] *Ibid.*, p. 98.
[34] Véase Miaja de la Muela, 1965.

así [35]. En 1534, evidentemente irritado por la noticia de la masacre de Cajamarca y el posterior encarcelamiento y ejecución del inca Atahualpa escribió a Miguel de Arcos el provincial dominico de Andalucía: «Cuando al caso de Perú... ya... no me espantan ni me embarasan las cosas que vienen a mis manos, excepto trampas de beneficios y cosas de Indias, que se me hiela la sangre en el cuerpo ën mentándolas» [36]. Y continuaba, ni siquiera la propuesta de ver Toledo, si hubiera tenido ambición por esas cosas (que claramente no tenía), le hubiera tentado a declarar que los *perulanos* eran inocentes de actos de injusticia.

En 1537 Vitoria también pronunció su *relectio De Temperantia* [37], una obra que trataba principalmente de normas dietarias, en la que volvió, aunque sólo brevemente, al tema del canibalismo. También sabemos que a sugerencia de Juan de Zumárraga, obispo de la ciudad de México, fue escogido por Carlos V para encontrar una docena de miembros de su orden «de buena vida y ejemplo» para la misión de los dominicos en Méjico, y que en 1539 la corona le pidió que determinase la ortodoxia de «ciertos capítulos y dubdas que en la Nueva España, ques en las nuestras Indias del mar océano, se han ofrecido acerca de la ynstrucción y combersión de los naturales della a nuestra sancta fe» [38].

Ese mismo año hizo su exposición más completa y, por lo que sabemos, la última sobre el tema en la *relectio De indis,* una obra que aunque no se imprimió hasta 1557, siete años después de la muerte de su autor, circuló ampliamente como manuscrito antes de esa fecha tanto dentro como fuera de la Universidad de Salamanca y tuvo un impacto duradero en las discusiones posteriores sobre *las cosas de Indias* [39].

De indis intenta encontrar una solución al problema —¿cuáles, si los había, eran los títulos justos para la conquista de América?— sobre el

---

[35] Vitoria, 1932, 6, pp. 501-503. Sobre la cuestión de los derechos de los príncipes cristianos a ocupar los territorios de los paganos, véase *ibid.*, 3, pp. 63-81. El desarrollo de las reflexiones de Vitoria sobre la cuestión india se examina en Reginaldo di Agostino Iannarone, *Génesis del pensamiento colonial de Francisco de Vitoria* en Vitoria, 1967, pp. xxxi-xli.

[36] *Carta de Francisco de Vitoria al P. Arcos sobre negocios de Indias,* impresa en Vitoria, 1967, pp. 136-139.

[37] Sobre las relaciones textuales entre esta *relectio* y las conferencias de 1526-1529 de Vitoria, véase la introducción de Teófilo Urdanoz en Vitoria, 1960, pp. 997-999.

[38] Getino, 1930, pp. 148, 152-153.

[39] Sin embargo, Vitoria no fue el único profesor que examinó el tema abiertamente. Soto tocó el problema en la *relectio* «De dominio» en 1534 ó 1535 (Soto, 1964). También escribió un tratado, ahora perdido, sobre la evangelización, que debió componer antes de 1553. «Sed de hoc latius in libello nostro De ratione promulgandi Evangelium ubi de dominio et iure quod catholici reges in novum orbem oceanicum fugantur amplior patebit dicendi locus.» Soto, 1568, f. 103ᵛ.

cual, creía Vitoria, no se preocupaban la mayoría de los españoles, o lo habían abandonado como un problema insoluble a la luz de la famosa máxima de Aristóteles, «si a cada momento hubiérase de consultar, no terminaríamos jamás» (*EN*, 1113 a)[40]. Además, la caridad y la justicia indudables de los Reyes Católicos y de Carlos V eran prueba suficiente de que tenían «por muy averiguado y remirado todo lo que pueda referirse a la seguridad de su estado y conciencia, máxime en cosa de tal importancia»[41]. Pero a pesar de todo eso, explicaba Vitoria a su audiencia, había suficientes dudas sobre los temas en discusión como para que estuviese justificado un nuevo examen. Se había oído tanto de «tantos asesinatos, de tantos abusos sobre hombres inofensivos, de tantos propietarios que han sido despojados de sus bienes y riquezas, que puede uno preguntarse si todo esto ha sido hecho justa o injustamente»[42]. Después de todo, el tema era complejo y claramente no podía resolverse con una simple normativa. «El asunto de los bárbaros... no es tan evidentemente injusto que no se pueda defender y discutir su legitimidad, ni, por el contrario, tan claramente justo que no se pueda sospechar y dudar de su razón, porque en el caso hay aspectos que permitan sostener una y otra doctrina»[43].

Aún más importante que esa incertidumbre es el hecho de que los abogados civiles que se habían ocupado del problema no estaban bien preparados para tratarlo adecuadamente. «Porque aquellos bárbaros no están sometidos, como diré en seguida, al derecho positivo, y, por tanto, sus cosas no deben ser examinadas por las leyes humanas, sino por las divinas, en las cuales los juristas no son bastante competentes para poder definir por sí mismos semejantes cuestiones»[44].

Los derechos de los españoles a conquistar y colonizar territorios indios, que siempre había parecido una cuestión jurídica, Vitoria mantenía que era una cuestión teológica, pues sólo los teólogos estaban preparados para tratar la ley divina. Así, como la teología se interesa por lo esencial y no por lo accidental, y como su tarea principal es el análisis y la explicación de cosas sobre cuya realidad no puede haber dudas *(re certa)*[45],

---

40 Vitoria, 1967, p. 5.
41 *Ibid.*
42 *Ibid.*, p. 10.
43 Vitoria, 1928, pp. 17-19.
44 Vitoria, 1967, p. 11. Señala que, por ejemplo, aunque los juristas pueden estar capacitados para saber si un contrato obliga legalmente, no pueden decir si obliga moralmente (pp. 6-7). De hecho, toda la introducción a esta *relectio* es una afirmación de la necesidad de delimitar correctamente los distintos sistemas de conocimiento.
45 *Ibid.*, p. 10.

era perfectamente legítimo que los teólogos volvieran a abrir la cuestión india.

Afirmando que «las cosas de Indias» eran un tema teológico, Vitoria también estaban afirmando que los problemas examinados dependían de algo más fundamental que los derechos territoriales de los paganos o la validez de las bulas de donación de Alejandro VI —dependían de algo que, en realidad, se aproximaba a la naturaleza del indio *qua* hombre y al lugar que le correspondía en el mundo natural. Pues la *lex* (o *ius*) *divina* es la *ratio* creativa de Dios mismo, y los teólogos de Salamanca la concebían como una serie de normas o *regulae* utilizadas por Dios en la creación, como un arquitecto —el símil es de Soto— usaría una serie de planos [46]. La ley natural es el mediador entre este nivel de inteligencia divina y el alma racional del hombre [47]. Por tanto, decir que algo pertenece a la ley divina implica que esa cosa es intrínseca a toda la estructura de la creación. Si la cuestión india debía considerarse como parte de la ley divina, se convertía, por definición, en un tema que tocaba la naturaleza misma del hombre (antropología) y la metafísica del orden social.

Tras haber preparado a su audiencia de esta forma, Vitoria continuó examinando en primer lugar los títulos de la conquista que consideraba injustos y después los que consideraba justos. Su tratamiento de la cuestión de la esclavitud natural, en el que me concentraré a continuación, se divide en estas dos secciones por razones que eventualmente se verán claras.

Sólo hay, comenzaba Vitoria, cuatro razones posibles para negar que los indios poseyeran verdadero *dominium* sobre sus asuntos antes de la llegada de los cristianos, y pudieran, por tanto, verse privados legítimamente de sus derechos naturales. Estas eran: «porque son pecadores, porque son infieles o porque son amentes o idiotas» [48]. La primera de estas categorías implica la acusación de una antigua herejía, que Vitoria asocia con Wycliff y Hus, de que todo *dominium* verdadero debe estar fundado en la gracia [49]. La segunda puede descartarse como inaplicable, puesto que los indios estaban claramente en un estado de ignorancia invencible antes de la llegada de los españoles. Esto deja las categorías tres y cuatro, que se basaban en la hipótesis de Aristóteles de que «hay quienes por naturaleza son esclavos, osea, para quienes es mejor servir que mandar. Son aquellos que no tienen la suficiente razón ni aun para gobernarse a sí mismos, sino sólo para entender las órdenes de sus amos, y cuya fuerza

---

46 Soto, 1568, ff. 7ᵛ-8ʳ.
47 Véase Aquino, Ia IIae, q. 91, arts. 1, 2.
48 Vitoria, 1967, p. 14.
49 *Ibid.*, pp. 14-15. Véase Skinner, 1978, 1, p. 169.

más está en el cuerpo que en el espíritu» [50]. Si esas criaturas son numerosas —y Vitoria no creía que fuera así— entonces deben ser «estos bárbaros, que realmente apenas parecen distar de los brutos animales y son del todo incapaces para el gobierno» [51]. Pero esta hipótesis plantea otros problemas más profundos. Al ser miembros de una especie inferior, los animales y otros seres *irracionales* «pertenecen» a los hombres de forma absoluta, y por esta razón se les puede cazar «hasta por diversión» [52]. El hecho de que esas máquinas-bestia estén vivas no es importante, puesto que la única parte trascendente de un cuerpo vivo es el alma racional; y ésta es exclusiva del hombre. Pero estaba claro para Vitoria por los informes que había recibido de América —y alguien en su posición sin duda recibía información detallada de los misioneros dominicos que se encontraban allí— que los indios no eran simplemente irracionales o alguna otra especie de hombres-bestia. Como había escrito a Arcos cinco años antes, «si los indios no son hombres, sino monos, non sunt capaces injuriae» [53]. También serían propiedad española, puesto que los animales no tienen derechos territoriales, y todo el asunto sería simplemente una cuestión de la ley humana. Pero cualquier observación con sentido común sería suficiente para demostrar que «éstos son hombres *(sunt illi homines)*» [54].

Tampoco son los indios amentes, mentalmente subnormales que sólo son racionales en un sentido mecánico limitado. Pues los amentes, como los cojos y otras criaturas deformadas, son una aberración de la naturaleza —*malum naturale* en palabras de Soto— [55], aunque sólo sea en el sentido de que ser cojo es contrario a la forma natural de andar y ser un amente es contrario a la forma natural de razonar del hombre. Pero los indios, concluía Vitoria, claramente tienen uso de razón, *pro suo modo*. Es decir, poseen «un cierto orden *(ordo)* racional en sus cosas», un *ordo* que es similar al que observan otros hombres y que se expresa en lo siguiente: «tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios bien definidos, magistrados, señores, leyes, profesores, industrias, comercio; todo lo cual requiere uso de razón.. Además, tienen también una forma de religión» [56].

---

[50] Vitoria, 1967, p. 13.

[51] *Ibid.*

[52] *Ibid.*, p. 27.

[53] *Ibid.*, pp. 138-139.

[54] Domingo de Cuevas y Juan de Salinas, «De insulanis», impreso en Vitoria, 1967, pp. 196-218 en p. 199. Este fragmento se basa en conferencias de Vitoria y puede repetir secciones perdidas de *De indis.*

[55] Soto, 1568, ff. 1^r-11^r.

[56] Vitoria, 1967, p. 29. Para el significado de la palabra *ordo* en el sentido agustiniano en que aquí la utiliza Vitoria, véase Markus, 1970, pp. 76-79.

Vitoria se estaba dirigiendo a una audiencia experta en suplir las referencias, explícitas e implícitas, de las que dependía lo esencial y, en muchos casos, la coherencia del discurso del conferenciante. Sabrían que, en primer lugar, esta simple lista es una versión modificada de la que da Aristóteles en la *Política* 1328 b, y, en segundo lugar, que cada elemento de la lista puede relacionarse con otro supuesto teórico sobre las condiciones necesarias para la verdadera sociedad civil. Pues se trata de *topoi*, lugares comunes, *argumentorum sedes*, en la frase memorable de Quintiliano [57], y la audiencia de Vitoria los habría reconocido inmediatamente como las partes de una imagen completa del orden social.

En primer lugar, y más obviamente, estaba la ciudad. Esta no era meramente un lugar, aunque su estructura física, incluso su emplazamiento físico, contribuían a la definición (nadie llamaría una ciudad a un grupo de chozas de barro); para Vitoria, como para Aristóteles, era una metonomia de toda la comunidad humana, la unidad más perfecta, más grande, de la sociedad, el único lugar donde era posible la práctica de la virtud y la búsqueda de la felicidad, que son los fines del hombre, su *telos* [58]. «Y así, habiendo comenzado a existir —decía Aristóteles—, simplemente para proveer la vida, existe actualmente para atender a una vida buena» (*Pol.* 1252 b). El hombre ha nacido para la ciudadanía, es un *phusei politikón* (*EN* 1097 b), y, para él, la vida en una comunidad organizada no es simplemente una preferencia, o ni siquiera el medio de protección en un mundo donde a menudo es físicamente más débil que sus enemigos potenciales [59]; es una respuesta a la ley psicológica del movimiento lo que «conduce» al hombre a formar comunidades [60]. Fuera de la ciudad no hay lugar ni para las *hominium consortia* sobre las que se basa toda amistad [61] (la más alta de todas las virtudes puramente humanas), ni para la posibilidad de adquirir un conocimiento verdadero del mundo, puesto que, como hemos visto, el conocimiento depende de un consenso, y éste sólo se puede lograr cuando los hombres viven cerca unos de otros y de forma estructurada [62].

Esta era la esencia de la visión clásica de la constitución de la ciudad, la visión de «los gobernantes seculares» [63], como Soto la definió. Sin

---

57 Véase Curtius, 1953, p. 70.

58 Soto, 1568, f. 6^{r-v}.

59 Véase, por ejemplo, Vitoria, 1960, pp. 156-157.

60 *Ibid.*, p. 158, citando la *Física,* 250 b. Cf. Soto, 1568, ff. 10^{v}-11^{r}. El hombre por naturaleza busca el conocimiento de Dios y de éste proviene su impulso a participar en la virtud que, desde luego, sólo puede adquirirse dentro de la comunidad.

61 Vitoria, 1960, p. 155.

62 Soto, 1568, ff. 10^{v}-11^{r}.

63 Soto, 1967-1968, p. 18, y Soto, 1568, f. 6^{r}.

embargo, una vez que los habitantes de la ciudad se hacían cristianos, la *pólis* se transformaba en una comunidad espiritual con una existencia casi mística [64].

Vitoria, como la mayoría de los neoaristotélicos, consideraba que la ciudad y «el cuerpo social» mismo —lo que podríamos denominar el Estado— eran limítrofes [65]. Un grupo humano se convierte en una *civis* después de que empieza a vivir una vida política organizada. Pero aunque este tipo de asociación existe independiente de cualquier realidad física —existe y ha existido siempre como una *regula* en la mente de Dios—, tiene una historia claramente humana. Los hombres no han vivido siempre en ciudades, y algunos hombres, los bárbaros entre ellos, siguen sin hacerlo. Como el organismo vivo al que se parecen, las comunidades civiles también tienen un ciclo de crecimiento y decadencia, y cualquier explicación de la historia de este ciclo empezaba tradicionalmente con una exposición de las pautas de comportamiento naturales de los hombres en su condición presocial.

Se creía que los hombres eran monógamos por naturaleza [66]. Incluso en su estado más primitivo creaban familias y se preocupaban por el bienestar y la educación de sus hijos. La necesidad, su propia incapacidad física para afrontar las exigencias de un entorno hostil por sí solos, fue lo primero que les condujo a agruparse en bandas errantes para protegerse [67]. Posteriormente, esas bandas se agruparon en uniones más grandes y con la fusión de éstas se creó la *pólis*. La fuerza que primero persuadió a los hombres de dar el paso crucial de la banda a la fratría fue la elocuencia, el poder del lenguaje. La narración de esto citada más frecuentemente es la de Cicerón en *De inventione* (1.2.2.).

Los hombres estaban dispersos en los campos y escondidos en la selva cuando [el primer orador] apareció y los reunió de acuerdo con un plan; les dio a conocer todas las ocupaciones útiles y nobles, aunque al principio protestaron por su novedad, y cuando mediante la razón y la elocuencia escucharon con más atención, los transformó de salvajes en un pueblo gentil.

---

[64] Suárez, 1971, 1, p. 109. Cf. Soto, 1568, f. 6v.

[65] La mayoría de los cristianos hubieran estado de acuerdo con Agustín (*De civitate Dei*, libro 15, cap. 8; *PL*, 41, p. 446) en que la existencia física de un recinto amurallado no es importante. Pero, sin duda, la existencia de ciudades amuralladas es en sí misma un signo de civilización. Este tema se ha examinado con referencia a Aristóteles en Weill, 1960, pp. 367-415.

[66] Véanse, por ejemplo, *Pol.* 1252 b, *EN*, 1162 a, y *Oec.* 1343 b.

[67] Vitoria, 1960, p. 154. La descripción de la prehistoria humana como el paso de la tribu a la fratría y, finalmente, a la *pólis*, era común en la antigüedad. Véanse, por ejemplo, Platón, *Las Leyes*, 3.680-3.681, y *Pol.* 1252 b. Este tema se analiza en detalle en Cole, 1967, pp. 97-106.

El destacar la importancia del lenguaje en la formación de la comunidad humana era un lugar común en gran parte del pensamiento griego y posteriormente romano. Su significado radica en el hecho de que el habla y la percepción de lo justo y lo injusto se consideran preceptos relativos (*Pol.* 1253 a), exclusivos del hombre en relación con todos los demás animales (*De anima,* 414 b), cuyas naturalezas sólo llegan a la percepción *(aisthesis)* del placer o del dolor. No sólo era el concepto de «barbarie» lingüístico en su origen, sino que, como veremos, la evaluación de las lenguas indias desempeñó un papel importante al determinar la condición de sus usuarios.

Las verdaderas sociedades humanas, además de su capacidad para actuar unidas en *consortium,* poseen una estructura política inherente, cuya forma es similar al orden político del Reino de los Cielos. Este se originó con la jerarquía de la familia: el padre, la madre y, finalmente, los hijos; y por sí mismo puede dar al orden una fuerza irresistible, lo que Vitoria denominó «*vix ordinatrix*» [68]. Pues igual que el cuerpo humano no podría sobrevivir si todos sus miembros tuvieran la misma importancia y no estuvieran coordinados, la ciudad, que es igualmente orgánica, no podría sobrevivir intacta, o funcionar como una comunidad, si todos sus miembros tuvieran la misma condición. Así, aunque el cuerpo político es esencialmente un *corpus mysticorum* en tanto que realidad física, considerado como conjunto de hombres que viven en un lugar específico y observan unas leyes específicas que han de ser promulgadas y cumplidas, era la creación de un ser humano individual. A este individuo los cristianos lo identificaban normalmente con Nemrod [69].

Por tanto, la ciudad es la forma natural de morada para el hombre. Aquellos que prefieren vivir fuera de ella o que, como Timón [70], la abandonan libremente, son bestias o el equivalente cristiano de los héroes de Aristóteles: ángeles [71]. Mucho antes de que los españoles encontraran a los indios, la incapacidad para construir ciudades se había considerado una prueba incontrovertible de barbarie. «Ellos veían los tesoros de la ciudad sin ambición —dijo Gerald de Gales de los antiguos irlandeses— y rechazaban el derecho y las responsabilidades de la vida civil. Por esto

---

68 Vitoria, 1960, p. 157.

69 Véase, por ejemplo, Vitoria, 1960, pp. 156-157. Plinio también atribuye la invención de la ciudad a Cecrops, el legendario constructor de la Acrópolis (*Historia natural,* 7.56.194), y Agustín (basándose en la evidencia de Génesis, 4) a Caín (*De civitate Dei,* libro 15, cap. 5).

70 Vitoria, 1960, p. 156.

71 «Un hombre... que se basta a sí mismo hasta el extremo de no necesitar esto, no es parte alguna del estado, de manera que o bien debe ser un animal inferior o bien un dios», *Pol.* 1253 a. Véase Soto, 1568, f. 6[r].

no abandonaron la vida que habían llevado hasta entonces en los bosques y pastos» [72].

Fue precisamente con estos valores en mente como el polígrafo italiano Giovanni Botero, en su historia de la construcción de las ciudades, posteriormente juzgaría a los indios brasileños. Las causas de su barbarie (que se manifestaba, entre otras cosas, en su aparente incapacidad para aprender latín) podían encontrarse, dijo, en sus «viviendas inhóspitas» y en su forma de vida dispersa, su incapacidad, en resumen, para construir las ciudades que les convertirían en seres civiles [73].

La convicción de que la ciudad era una condición necesaria de la vida civilizada —que, en su origen al menos, era por definición una vida en las ciudades— tenía una base teórica firme. Pero también tenía sus raíces en la experiencia. La Europa medieval y del comienzo de la época moderna había heredado de los últimos tiempos del Imperio romano, el mundo de San Agustín (que había concebido ambos reinos, el celestial y el humano, como ciudades), un carácter marcadamente urbano. Los españoles se esforzaron por exportarlo al nuevo mundo, creando ciudades y villas para señalar el avance de sus conquistas. Estas «ciudades» frecuentemente surgían y caían en una semana, pero su importancia radicaba en el hecho de que, en cierto sentido, se estimaba que eran reales incluso cuando no tenían ninguna existencia física, y de esta forma representaban al rey y al emperador, y, con ellos, al progreso de la civilización española.

Con tales supuestos en sus mentes, consciente o inconscientemente, no es sorprendente que para los europeos las grandes «ciudades» de los aztecas o los incas, que Cortés comparó con Sevilla y Córdoba [74], Toribio de Motolinía con Jerusalén y Babilonia [75], y Garcilaso de la Vega con

---

[72] Giraldus Cambrensis, 1867, p. 151. Sin duda, ésta era una actitud muy extendida. Véase, por ejemplo, Joao de Castro sobre los «etiopes», que no tenían agricultura y vivían en cuevas, en vez de en ciudades, lo que demostraba «falta de engenho e arte dos moradores» (Castro, 1964, pp. 20-21). Tampoco estaba limitada a los cristianos. El historiador tunecino del siglo XV Ibn Khaldûn hablaba de los africanos negros en estos términos: «como los animales estúpidos... habitan en cuevas y en los matorrales, comen hierbas, viven en salvaje aislamiento, no se reúnen y se comen unos a otros. Lo mismo es cierto de los esclavos». Ibn Khaldûn, 1958, 1, pp. 168-169. La asociación entre una forma de vida sin ciudades y el canibalismo también es convencional.

[73] Botero, 1665, p. 8. Cf. Luis de León, que creía que los indios tenían pocas oportunidades de desarrollarse mientras vivieran en comunidades dispersas sin ciudades (León, 1892, 3, p. 162).

[74] Cortés, 1972, p. 102.

[75] Motolinía, 1972, p. 102.

Roma [76], fueran objeto de tanta atención. Estaba claro que cualquier raza que pudiera construir ciudades así, y era obvio para la mayoría que *habían* sido construidas por los indios [77], no podían ser los bárbaros que Aristóteles había clasificado como esclavos naturales [78].

Los otros signos de civilización que Vitoria atribuye a los indios se desprenden inevitablemente de esta supuesta capacidad para crear ciudades. La familia se consideraba la base de todos los grupos sociales [79], puesto que todas las sociedades civiles se creaban a partir de un conjunto de unidades progresivamente mayores, de las que la familia era la primera y la ciudad era la última etapa de ese continuo. «Magistrados, gobernantes y leyes» eran vitales para la existencia de cualquier ciudad. Sin ellos, la *vix ordinatrix* que lo abarcaba todo no tendría un medio de expresión claro, y no existiría ningún canal por el cual las instituciones de la comunidad en su conjunto, su comprensión colectiva de la ley natural, pudieran traducirse y promulgarse como mandatos. Pues como dijo Vitoria, citando un lugar común de Aristóteles (*Pol.* 1280 b), «el fin de la ciudad es la paz y dar leyes para vivir conforme a la virtud» [80]. Claramente las leyes existen con la finalidad de convertir a los hombres en buenos ciudadanos. Así escribió Soto, recordando otro axioma familiar, «la ley tiene como efecto hacer a los hombres buenos y virtuosos» [81].

Lo mismo ocurría con los gobernantes. La sociedad es jerárquica por naturaleza, como los aristotélicos nunca se cansaban de decir, y las comunidades indias avanzadas, en la superficie al menos, habían logrado

76 Vega, 1943, 1, p. 8.

77 Landa señaló que las ropas que llevaban las figuras de los frisos de los edificios mayas demostraban que «no es cierto que estos edificios fueran construidos por otras naciones a quienes los indios estaban sometidos». Landa, 1975, pp. 126-127. Pero en 1650, Antonio de León Pinelo todavía intentaba demostrar que realmente eran la obra de una raza de gigantes extinguida. León Pinelo, 1943, 1, páginas 241-253.

78 «Aquestas indianas gentes vivían socialmente como hombres racionales en ayuntamientos grandes que llamamos villas y ciudades, poniendo en obra aquella inclinación natural... conviene, a saber, vivir en compañía.» Las Casas, 1967, 1, p. 304.

79 Véanse, por ejemplo, *EN,* 1162 a, y *EE,* 1242 a. La monogamia es la inclinación natural del hombre porque el fin de la asociación sexual es la creación de la familia.

80 Vitoria, 1967, p. 106.

81 Soto, 1967-1968, p. 17, y Soto, 1568, ff. 5v-6r, apoyándose en la *EN,* 1103 a, afirma que la habituación siempre conduce a la virtud y que la creación de ciudadanos virtuosos es el fin último de la ley (*EN,* 1179 b).

82 Véanse, por ejemplo, Cortés, 1972, pp. 84-85, 109-112, y Motolinía, 1971, páginas 335-338.

una sociedad gobernada desde arriba por un monarca elegido, que estaba rígidamente separado de la masa del pueblo y que era atendido con la ceremonia que los europeos reconocían como la marca de la realeza. Las descripciones de los aztecas y de los incas que hacían los que habían conocido el mundo indio antiguo, aunque sólo fuera en el momento de su colapso, tratan del ceremonial indio, del ritual indio y del poder con que los «señores» indios gobernaban sobre sus pueblos [82]. Los plebeyos respetaban a los nobles, los jóvenes respetaban a los viejos, afirmaba Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla, en su curioso tratado sobre las virtudes indias, «la cortesía es grandísima, porque todos ellos son muy observantes en las ceremonias de reverencia y veneración a los superiores» [83].

El poder militar, que para los españoles —cuando no estaban intentando probar que eran usurpados tiránicos— frecuentemente representaba la misión civilizadora de los «emperadores» incas, también se veía con respeto, algunas veces incluso con temor. Hernando de Santillán concluía: tenían «formas de gobernar tan buenas, que pueden ser alabados y aun imitados» [84].

La capacidad para construir ciudades, la existencia de familias, el gobierno de una élite, la existencia de leyes y de un cuerpo judicial para que se cumplieran, todo esto era obviamente esencial para la creación de una comunidad civil. Con los restantes elementos de la lista de Vitoria, la industria, el comercio y la religión, se llegaba a una valoración algo distinta de las aptitudes indias.

Todos evidencian el poder del intelecto especulativo del hombre, el instrumento que le permite a él exclusivamente entre las criaturas de Dios explotar el potencial del mundo natural [85]. La industria y el comercio son «artes mecánicas», cosas creadas *(techne)*, cuyo fin es adaptar el entorno de acuerdo con las necesidades particulares de los hombres. Era un supuesto común, implícito, por ejemplo, en la jerarquía aristotélica frecuentemente citada de los medios de subsistencia (*Pol.* 1256 a) que cuanto más inteligente, más trabajador fuera un hombre, más espléndida sería la cultura material en la que vivía. Sobre la base de esta simple tesis fue posible construir una jerarquía completa de ocupaciones, materiales de construcción, ropas, tipos de comida, y así sucesivamente. La piedra, por ejemplo, era más «noble» que la madera y la madera más noble que el barro. Los indios que podían construir edificios de piedra

---

[83] Palafox y Mendoza, 1650, pp. 83, 85.

[84] Santillán, 1968, p. 104.

[85] Véase Aquino, *Prima pars*, q. 19, art. 4 ad. 4, y q. 79, art. 4; IIa IIae, q. 179, art. 2; *Summa contra gentiles*, 1.72; 2.92; 3.44 y 77, y la discusión sobre los actos intelectuales en el comentario a *De anima*, Aquino, 1925, paras. 720-727.

evidentemente eran más avanzados que los que vivían en chozas de adobe. No era, escribió Las Casas, «chico indicio de su prudencia y buena policia...» el que estos pueblos pudieran construir «admirables edificios de bóveda y cuasi pirámides... sobre montes o sienas» [86]. Pero incluso si estaban construidos de piedra, estos edificios podían seguir siendo nada más que adaptaciones primitivas de un material natural. El talento del hombre para la creación debe observarse tanto en la *inventio* arquitectónica como en la simple destreza en la mampostería de piedra. José de Acosta cuenta cómo, cuando un grupo de indios observaron a los españoles construir un puente de arco sobre el río Jauja en Perú, se quedaron asombrados y declararon «razón es servir a éstos, que bien parecen hijos del sol» [87]. La historia probablemente es apócrifa, pero resume muy bien la actitud europea hacia la tecnología. Incluso más que el cañón y las espadas, cosas como la capacidad para tender puentes de arco sobre un río demostraban el conocimiento superior de las civilizaciones más avanzadas.

Para la mayoría de los europeos, el nivel de civilización también podía encontrarse no sólo en la dinámica del arco, sino también en la mera complejidad [88]. Cuanto más compleja era la forma de vida de un hombre, más civilizado era éste. La inversión de esta imagen del hombre como un organismo esencialmente complejo y que busca la complejidad se encontraba en la llamada «Edad de Oro» o «edad *de la ley natural*» [89]. En estos períodos casi míticos, los hombres, como las demás especies animales, habían dependido para sobrevivir únicamente de lo que la naturaleza producía. Tanto si se consideraba que un hombre en estado natural era un ser afortunado, cuya simplicidad los demás hombres debían intentar emular lo mejor que pudieran dentro de las constricciones de su mundo artificial, como si, en la famosa descripción de Hobbes, era alguien cuya vida sólo podía ser solitaria, desagradable, brutal y breve [90], el mito del «hombre natural» proporcionaba una imagen arquetípica de cómo era la naturaleza humana sin civilizar.

Sin embargo, para Vitoria, el hombre natural había perecido hacía mucho tiempo. Había sido destruido por un acontecimiento histórico de proporciones catastróficas: el Diluvio. Después del Diluvio, los hombres

---

[86] Las Casas, 1967, 2, p. 531.

[87] Acosta, 1962, p. 298.

[88] Véase Aquino, Ia IIae, q. 102, art. 6. Desde luego, esta idea es inherente a la narración clásica de la prehistoria que describe la evolución cultural en función de, entre otras cosas, la creciente complejidad de la *varietas artium*. Véase Cole, 1967, pp. 39-41

[89] Vitoria, 1960, pp. 39-41.

[90] Hobbes, 1968, p. 186.

habían tenido que explotar sus recursos intelectuales, para lo que en la edad de la ley natural no habían tenido ningún motivo. No era posible el retroceso, ni siquiera el quedarse detrás. Usando los propios clasificadores de Vitoria, la «edad de la ley natural» había sido la edad de los vegetarianos, la edad moderna era una edad de comedores de carne cocinada [91]. Estos indios que parecían vivir en condiciones primitivas no lo hacían porque vivieran en algún mundo alternativo, sino porque no habían logrado comprender este mundo como era realmente. El resultado inevitable era que no pasaban sus vidas en el estado bendito del hombre natural, sino en la existencia miserable al borde de la inanición que los historiadores antiguos habían atribuido a los primeros hombres civiles [92].

El hombre de después del Diluvio era un habitante de ciudades, una criatura social por inclinación natural que, para sobrevivir, dependía de su capacidad para crear un entorno favorable. Pero los recursos de la naturaleza son más potenciales que reales [93]. Las cualidades únicas del hombre, su inteligencia, su posición erguida, sus manos extraordinarias, que pueden ser «talón, pezuña y cuerno como desee» (*PA*, 687 a 1), y su capacidad para comunicar los descubrimientos y registrar su existencia para las generaciones posteriores le hacían el único capaz de explotar este potencial. Los animales meramente buscan forraje en la superficie del planeta. Los hombres construyen, excavan y, finalmente, lo transforman.

Los medios para lograrlo son las herramientas, los oficios, las artes y todas las diversas actividades mecánicas incluidas en la palabra *opificia*. Estos son los medios con los que los hombres pueden «suplir» las deficiencias de la naturaleza (*Pol.* 1337 a). Pues la naturaleza sólo proporciona los materiales con los que los hombres crean cultura, que es *su* único entorno. La *scientia* del hombre, lo que Pierre Charron denominó posteriormente «el controlador de la naturaleza, del mundo, del mundo de Dios» [94], completa y perfecciona lo que la naturaleza ha empezado (*Física,* 199 a) [95].

Pero, por supuesto, había que descubrir cada una de las artes, y el descubrimiento dependía de la capacidad para razonar correctamente.

Dios dotó a nuestro entendimiento, al crearlo [escribió Soto], con la luz de los principios, a fin de que con ellos discurriera por las diversas clases que hay de ciencia, e inventase las distintas artes que existe en la piedra,

---

[91] Vitoria, 1960, p. 1019. Cf. Aquino, Ia IIae, q. 103, arts. 1-4.
[92] Diodoro de Sicilia, *Bibliotheca historica,* 1.8.5-6.
[93] Todas las artes son potencias. *Metaph.* 1046 a-b. Véase Cole, 1967, pp. 36-37.
[94] Charron, 1604, pp. 322-323.
[95] Véanse Rossi, 1971, pp. 139-141, y Close, 1969.

en la madera, en la lana y en otras materias que nos son útiles para vestirnos, protegernos, alimentarnos y recrearnos [96].

Los hombres incapaces de beneficiarse de estos recursos evidentemente han fracasado en lo que respecta a su intelecto especulativo y también, en cierto sentido, han fracasado como hombres, pues el hombre es, sobre todo, una criatura inventiva y descubridora. Es precisamente esa capacidad para construir puentes, tejer ropas y forjar acero lo que hace de él un microcosmos equilibrado entre los mundos natural y sobrenatural.

Los observadores europeos de las tribus indias menos avanzadas veían con desprecio la incapacidad de los indios para explotar su hábitat natural. El jesuita portugués Manuel da Nóbrega escribió desde Bahía en 1579, sorprendido por el misterio de que Dios hubiera dado «una tierra tan buena durante tanto tiempo a un pueblo tan inculto, que sabe tan poco, pues no tiene Dios y cree todo lo que se le dice» [97]. Para Nóbrega, esas tribus «primitivas» que no se benefician de la riqueza natural de su entorno —incluso su incapacidad para explotar sus reservas de oro (en gran parte imaginarias) podría ser un argumento en su contra [98]... evidentemente estaban tan alejadas de cualquier comprensión del mundo de la naturaleza, que ni siquiera podían percibir la necesidad de algún tipo de devoción religiosa, un punto sobre el que volveré más adelante.

Los indios como éstos no se podían distinguir de las bestias de la jungla. Pero los grupos indios a los que Vitoria se está refiriendo claramente, los aztecas y los incas, habían logrado un nivel más alto de cultura material, y hay abundantes noticias de que los españoles eran conscientes de este hecho. Tomemos por ejemplo la descripción del franciscano Jacobo de Testera escrita en 1533 como prueba de la capacidad innata de los indios aztecas. Aunque confusa y asistemática, es una de las listas más completas de las exigencias de la vida civil que se haya hecho nunca.

¿Como se sufre ser incapaçes con tanta sumptuosidad de edifiçios, con tanto primor de obrar de manos cosas subtiles, plateros, pintores, mercaderes, repartidores de tributos, arte en presidir, repartir por cabeças, gentes, serviçios, criança de hablar é cotesia y estilo, exagerar cosas, sobornar é traer con seruiçios, competençias, fiestas, plazeres, gastos, solenidades, casamientos, mayorazgos, suçesiones *ex testamento et ab intestato,* suçesiones por election, puniçión de criminis y exçesos, salir a rescsbir á las personas honhhadas quando entran en sus pueblos, sentimientos de tristeza *usque ad lacrimas,* quando buena criança lo requiere é buen agradeçimiento; finalmente, muy ábiles para ser desçiplinados en vida etica politica é yconomica? [99].

---

[96] Soto, 1568, f. 13v.

[97] *MB,* 1, p. 136.

[98] Hurtado, «Declaración», f. 1v.

[99] *Carta de Indias,* 1877, pp. 64-65.

Dividiéndola en cinco grupos de ideas, esta lista es la siguiente: (I) Los indios poseían capacidades imitativas y especulativas desarrolladas, en otras palabras, estaban tan dotados como cualquier raza, tanto en las artes mecánicas como en las liberales. Pocas personas que hubieran tenido un contacto prolongado con ellos habrían cuestionado la verdad de esta observación. «El que enseña al hombre la ciencia —escribió el franciscano Toribio de Motolinía—, ese mismo proveyó y dio a estos naturales grande ingenio e habilidad» [100]. No sólo, continuaba, podían los indios imitar artefactos, cantar música europea, leer y escribir latín y copiar pinturas europeas. (II) Los indios podían comunicarse —en el sentido más amplio— con sus semejantes, tanto con el comercio como mediante expresiones lingüísticas correctamente moduladas («criança de hablar é cotesia y estilo», etc.). (III) Su mundo social se expresa formalmente («competençias, fiestas, plazeres, gastos, solenidades, casamientos»), y está (IV) dirigido de la misma forma que las comunidades civiles de Europa, es decir, por reyes y sus representantes legales. Finalmente (V), los indios eran conscientes de la necesidad de manipular su «espacio social». La costumbre de salir a recibir a un visitante y la existencia de regulaciones que controlan la distancia precisa apropiada para hombres de distinta condición eran comunes a las sociedades tanto cristianas y musulmanas y, por tanto, se consideraban naturales a todos los hombres sociales.

Estas características del mundo indio, estos paralelos obvios entre la sociedad india y la europea, indicaban a hombres como Testera que, independientemente de las causas de sus acciones pasadas, el indio era completamente capaz, si se le enseñaba debidamente, de aprender a vivir «como otros hombres». Los grupos indios como los aztecas y los incas que eran diestros en los *opificia* también practicaban el siguiente elemento de la lista de Vitoria, el comercio. El intercambio y el comercio, que Cicerón y Séneca habían clasificado junto con las ciudades amuralladas como los grandes logros del hombre [101], poseían para Vitoria y sus contemporáneos, como para los antiguos, más que una simple función económica. Pues el intercambio de bienes *(commutatio)* se concebía como otra dimensión de la asociación civil entre los hombres. La realidad de la práctica económica del siglo XVI estaba muy alejada de la noción anterior del comercio como una extensión del talento para el intercambio tan alejada que los misioneros no podían entender la importancia social de

[100] Motolinía, 1971, pp. 235-239. Cf. Sahagún, 1956, 3, p. 158. Los indios eran hábiles tanto en las artes mecánicas (que aquí incluyen la geometría y la construcción, además de las «viles» profesiones tradicionales de zapatero y sastre), como en las liberales.

[101] Cicerón, *De officiis*, 2.13 y 15. Séneca, *Epístolas*, 90.15-26.

las fiestas lujosas y destructivas de los jefes indios [102]. Interpretaban estas afirmaciones de poder y status meramente como prueba del desenfreno individual y de la incapacidad para apreciar el valor de los bienes materiales [103]. Pero para Vitoria (para quien cada actividad tenía un contexto más amplio de significado), no menos que para Aristóteles, todas las formas de transacción eran actividades civiles que operaban, en palabras de Edouard Weill, «dentro del marco de la comunidad» [104]. La *pólis* misma dependía de la reciprocidad proporcional [105], como explicó el propio Aristóteles (*EN*, 113 3 a), y ésta es la razón por la que los escolásticos españoles insistían tanto en que era natural que un hombre honrara cualquier forma de transacción económica y pidiera por sus mercancías sólo el precio justo. Por esto, en cierto sentido, había pueblos como los chichimecas, que vivían en grupos no estructurados sin medios de intercambio, sin comunicación (conversación) [106] con otros grupos —además de carecer de una organización social identificable y de una cultura material— no se podían considerar como una sociedad *(societas)*.

El comercio entre los pueblos también era un medio de establecer lo que Vitoria denominó las «*vitae communicationes*» [107], los canales por los que el conocimiento —el consenso humano— se transmitía de un grupo a otro. El derecho a mantener esos canales era un derecho de la ley natural [108], en parte porque las comunidades humanas sólo pueden existir intercambiando las cosas de las que tienen un excedente por las cosas que necesitan, y en parte porque, a un nivel más profundo, el comercio forma parte de la comunicación entre los hombres, la *consortium hominum* [109], que es la causa necesaria de la virtud humana más alta, la amistad. Uno de los títulos justos para conquistar las Indias podría ser,

---

102 Véase Mauss, 1967.

103 Véase, por ejemplo, Durán, 1967, 1, p. 69, y Landa, 1975, p. 68. Está claro que tanto los mayas como ciertos grupos náhuatl practicaban una forma de *potlatch*, un elaborado ritual de intercambio de regalos, y algunas veces el ostentoso «sacrificio» de bienes personales, común entre las tribus del noroeste americano. Véase Mauss, 1967, pp. 31-37.

104 Weill, 1954, p. 215. Cf. su observación de que «le droit de réciprocité maintient la société civile... Cette réciprocité entre les rapports fait subsister la cité».

105 Polyani, 1968, pp. 148-174, y véase la crítica de North, 1977.

106 Tovar, 1972, p. 9.

107 Vitoria, 1960, pp. 155-156.

108 Vitoria, 1967, pp. 79-81. Cf. *EE*, 1242 b. Tanto la *pólis* misma como todas las alianzas internacionales dependían de la amistad política *(politiké philía)*, que, a su vez, depende del intercambio de bienes. Véase también Aquino, Ia IIae, q. 96, arts. 2, 8.

109 «Ergo videtur quod amicitia ad omnes homines sit de iure naturali, et quod contra naturam est vitare consortium hominum innoxiorum.» Vitoria, 1967, p. 79.

pensaba Vitoria, que al negarse a «recibir» a los españoles, los indios estaban intentando cerrar estas líneas naturales de comunicación [110]. Actuando así, habían revelado todo el alcance de su barbarie, un punto sobre el cual Vitoria citó la sorpresa de Eneas al ver que los bárbaros italianos le negaban el permiso a desembarcar de sus naves sacudidas por la tempestad [111]. A esto añadía en un pasaje que debió haber parecido irónico incluso a sus oyentes, que, como el mandamiento «amarás a tu prójimo» tenía la fuerza de la ley natural, imponía a los cristianos la obligación de amar a los bárbaros. Al negar a los cristianos el acceso a sus tierras sin razón justificada, los indios estaban negándose a ser amados y, por tanto, violando la ley natural, puesto que ningún hombre puede amar a otro sin conocerlo [112].

Pero incluso si sus intentos de negar a los españoles el acceso a sus tierras podía interpretarse como un signo de barbarie (y al menos uno de los discípulos de Vitoria, Diego de Covarrubias, pensó que la idea era absurda) [113], era evidente que los indios —al menos los aztecas y los incas— sí comerciaban entre ellos. Poseían mercados de tamaño considerable que, como los observadores españoles advirtieron correctamente, estaban organizados de acuerdo con estrictas normas legales [114]. Incluso tenían una clase de mercaderes cuyo asombroso comportamiento y extraños rituales, describieron extensamente hombres como Sahagún y Motolinía [115]. Al menos estaba claro que estos pueblos sabían cómo explotar esos canales de comunicación que Dios había proporcionado a los hombres para que pudieran mejorar su entorno y su entendimiento mutuo.

El último elemento de la lista de Vitoria, la exigencia más vital para la civilización, era la religión. Los hombres del siglo XVI sabían tan bien como los antropólogos modernos que la estructura de las creencias de un hombre y las cosmologías y teologías en las que se basaban eran una parte integral de su mundo social. La «religión» pertenecía, como manifiesta su presencia en la lista de Vitoria, al mundo de la invención, ya que la comprensión de las verdades divinas formaba parte del mundo natural tanto como el descubrimiento del fuego o el arado. Realmente era la manifestación más alta posible de la razón creativa del hombre,

---

110 *Ibid.*

111 *Ibid.*, citando la *Eneida*, 1.538-1.540. Cf. Baldry, 1965, p. 194.

112 Vitoria, 1967, p. 80.

113 Covarrubias, «De iustitia belli», f. 42r.

114 Véase, por ejemplo, Cortés, 1972, pp. 103-104. Para Givara (1570, p. 198), citando a Jenofonte (*Cyropaedia*, 8.2.5), los mercados organizados eran la prueba crucial de la civilización de los aztecas.

115 Motolinía, 1971, pp. 39, 41, 68, y Sahagún, 1956, 3, pp. 15-64, 68-69.

ya que sólo la religión permite el acceso a los misterios más profundos del universo. La religión, observa Louis Le Roy, «es más natural a los hombres que las demás artes e invenciones» [116]. Y, como veremos al considerar la obra de Acosta, la religión, incluso las religiones falsas de los paganos, presenta distintos grados de perfección igual que las demás artes. De esta forma, las observancias religiosas y la práctica social se veían entremezcladas e inseparables. «Porque la cuestión de la religión —escribía André Thevet en 1555 al comienzo de su descripción de los tupinambas de Brasil— es la primera de todas, y quizá es donde todos los pueblos empiezan su gobierno» [117].

Los franciscanos, que intentaban desmantelar la sociedad india para llegar a sus prácticas idólatras, sabían lo que estaban haciendo [118]. Los jesuitas, cuyo enfoque examinaré en un capítulo posterior, tienen nuestra admiración por su tolerancia y simpatía hacia la cultura india. Pero su intento de separar lo sagrado y lo profano en una sociedad donde no existía esa división era, desde el punto de vista de los misioneros, un desastre.

Los europeos evaluaban la religión lo mismo que el orden social en función de los grados de complejidad que mostraba. «Cuanto con mayor honestidad, limpieza, orden y concierto se obraba; cuanto más trabajo y dificultad en todo ello se padecía —escribió Las Casas en su prosa característicamente tortuosa—, mayor celo a la religión y más reverencia a los dioses, y así más noble concepto y estimación dellos, y por consiguiente mejor juicio y discurso de razón y entendimiento en ellos [los indios] se argüía» [119].

El tipo de *tabula rasa* que Colón había atribuido a los arauakos podría, como había observado, haber facilitado su conversión [120]. El hecho de que reconocían (según él) a un «dios del cielo» significaba que al menos entendían la ley natural hasta cierto punto. Pero su misma simplicidad en esta como otras cuestiones no decía mucho a favor de su capacidad intelectual. Por otra parte, aunque las prácticas religiosas de los indios de América Central y Sudamérica fueran de inspiración satánica y de prácticas detestables, al menos poseían una estructura identificable. Los aztecas y los incas tenían todo lo que los cristianos entendían por la palabra «Iglesia»: un culto, lugares de culto, y un clero; es decir, una organización que tenía poder para mediar entre Dios y el hombre y que

---

116 Le Roy, 1576, f. 25r.
117 Thevet, 1953, p. 264.
118 Sahagún, 1956, 3, p. 159, y Ricard, 1933, pp. 33-49.
119 Las Casas, 1967, 2, p. 255.
120 Colón, 1930, 1, p. 13.

desempeñaba un papel directivo en la vida de la comunidad [121]. En todo esto los indios demostraban —como Las Casas destacó posteriormente— una sofisticación cultural que cumplía los requisitos aristotélicos para la civilización, que exigían «el servicio de la religión, llamado el sacerdocio» (*Pol.* 1328 b) [122].

El mismo tamaño de las estructuras religiosas indias [123], la devoción de los sacerdotes indios, que los frailes mostraban constantemente a sus hermanos como un ejemplo que debían seguir [124], la existencia de «vírgenes vestales» y de «monasterios» que exigían el cumplimiento más estricto de una regla de sobriedad y abstinencia sexual [125], todas esas cosas eran la prueba de que, aunque los indios podían haberse alejado mucho de la verdad, al menos sabían qué forma debía tomar [126].

6

Con esta lista de características, la audiencia de Vitoria podía estar justificada en suponer que los indios vivían en una sociedad que cumplía todos los requisitos básicos para un modo de vida civil. Si esto era así, sólo por la evidencia empírica no eran «bárbaros» en el sentido aristotélico de la palabra, y por eso no se les podía privar de sus derechos y propiedades sobre la base de que su cultura estaba creada por hombres incapaces de escoger libremente.

Pero la mera existencia de formas sociales no indica nada sobre su calidad. Y a pesar de que la lista de Vitoria puede proporcionar pruebas suficientes para creer que los indios claramente no eran *irracionales* ni *amentes,* él no había excluido la posibilidad de que pudieran pertenecer a una tercera categoría todavía sin especificar.

Para ser verdaderamente civilizados, los hombres no sólo tenían que vivir de forma ordenada en ciudades, también tenían que vivir de acuer-

---

121 Las Casas (1967, 2, p. 42) hablaba de «[los] tres artículos que contiene la religión, conviene a saber: los dioses, los templos y los ministros y grados sacerdotales».

122 *Ibid.*, 1, pp. 369-380, 680-697; 2, pp. 19-293.

123 Véase, por ejemplo, Zorita, 1909, pp. 136-138.

124 Véase, por ejemplo, Quiroga, 1922, p. 50: «si supieses que religiosos eran estos infieles desta tierra, y que cultores de sus dioses sino eraran; que observadores de sus ritos!... Confunde esto por cierto, si lo quieres contemplar, a nuestra tibieça y poca christiandad».

125 Véanse, por ejemplo, Las Casas, 1967, 2, pp. 29-32, 330-332, y Acosta, 1954, pp. 240-242.

126 «E ya que anduvieron todas errados, fueron en sus desavios mas cercanos... de razón.» Las Casas, 1967, 2, p. 242.

do con leyes y costumbres que derivaban de la ley natural. Sin embargo, era evidente el desmoronamiento de la sociedad india, cuyos miembros, como observó posteriormente Diego de Covarrubias, ni siquiera tenían una forma de vida tan completa como los turcos, quienes, aunque los cristianos a menudo hablaban de ellos como si fueran poco más que animales, de hecho gobernaban sus estados como hombres civilizados en todos los sentidos, excepto, por supuesto, en su negativa a observar las leyes de Cristo [127].

Por tanto, en la segunda parte de *De indis*, la parte que trata de los títulos supuestamente *justos* para la conquista, Vitoria planteó la cuestión de que los indios, aunque no fueran esclavos naturales, «distan, sin embargo, tan poco de los retrasados mentales que parece que no son idóneos para constituir y administrar una república legítima dentro de límites humanos y políticos» [128]. Este es el título diecisiete y último de la *relectio* que (como la conservamos) empieza así y termina con la teoría de la esclavitud natural, el único encabezamiento utilizado por Vitoria que trata directamente de la *naturaleza* de los indios.

Vitoria está ofreciendo ahora *contra* argumentos y por esto no centra su atención en las características positivas del mundo indio, sino en las negativas, no en lo que las sociedades indias poseían, sino en lo que no poseían.

Aunque dudoso sobre toda la validez de su propia proposición —«Yo no me atrevo a darlo por bueno —declaró a modo de advertencia— ni a condenarlo en absoluto»—, Vitoria señaló en su favor que «los indios no tienen leyes adecuadas ni magistrados y ni siquiera son suficientemente capaces para gobernar la familia» [129].

Desde luego, éstas eran omisiones significativas. El gobierno doméstico era la base de cualquier otra forma de gobierno (*Pol.* 1252 b), y si los indios eran deficientes a este nivel, no es sorprendente que fueran incapaces de construir una sociedad satisfactoria. Pero las leyes que los indios habían creado y los magistrados a quienes habían preparado para administrarlas no eran «insatisfactorios» para Vitoria porque tuvieran de una base doméstica débil, sino porque eran tan obviamente incapaces de realizar la función que todas las leyes verdaderas deben cumplir. Sin duda, ésta era convertir a los que las observan en buenos ciudadanos y, por tanto, en hombres virtuosos, pues las virtudes, como las artes, se adquieren ejercitándolas (*EN*, 1103 a). Cualquier código que no sirva para lograr este fin es, por definición, una violación de la ley natural, y, por

---

[127] Covarrubias, «De iustitia belli», f. 40r.
[128] Vitoria, 1967, p. 97.
[129] *Ibid.*

tanto, sería producto de una mente desequilibrada [130]. El argumento de Vitoria de que las leyes indias no eran adecuadas en este sentido no requería explicación a la vista de la discusión anterior en la *relectio* de esos dos horrores de muchas sociedades amerindias ante los cuales eran insostenibles las opiniones más favorables sobre la cultura india: el canibalismo y el sacrificio humano [131]. El canibalismo, real o supuesto, de los indios americanos es una parte tan fundamental de la valoración europea de su naturaleza —y ciertamente de la naturaleza de tantos otros pueblos «bárbaros»— que es necesario considerarlo en detalle.

7

El interés europeo en el canibalismo casi es una obsesión. Los antropófagos, como se les llamaba antes del descubrimiento de América, han desempeñado un papel importante en la descripción de las culturas no europeas desde que los primeros griegos se aventuraron en el Mediterráneo occidental. Polifemo y los lestrigones que devoraron a la tripulación de Ulises (y a quienes Peter Martyr identificó con los desafortunados arauakos) [132], los aqueos y los heniocos, que vivían en las costas del Mar Negro, los masagetas y los padeans (de hecho, los birhors) de la India, los famosos antropófagos de Plinio, incluso los antiguos irlandeses y los «escoceses» cuyo comportamiento narró San Jerónimo en detalle, se pensaba que todas estas razas, por nombrar sólo algunas, poseían un apetito insaciable de carne humana [133]. Desde luego, todas eran extrañas, en un sentido o en otro, a los que las describían, todas vivían muy lejos de los límites del mundo habitable. Y lo mismo ocurría con los indios.

Las narraciones clásicas de la antropofagia las popularizaron los en-

---

130 Durante su curso sobre los *Secunda secundae* en 1533-1534, Vitoria había observado «Omnia ista confirmantur, quia omnes doctores conveniunt quod bonus est quod conformis legi, et malus quod est difformis. Sed conformis vel difformis legi est etiam conformis vel difformis rationi.» Vitoria, 1952, p. 12, y véase Aquino, *In quartum sententiarum librum*, dist. 33, art. 1. Sin duda, el hombre es la única criatura capaz de entender la causalidad y debido a esto su comprensión natural de las cosas (*naturalis conceptio*) siempre se dirige hacia el bien moral. Por tanto, podría sostenerse que los hombres que crearon leyes antinaturales carecían de dicho entendimiento y, por tanto, eran perversos y no verdaderos hombres. Sin embargo, como veremos, había una explicación alternativa para unas pautas de conducta aparentemente aberrantes.

131 Vitoria, 1967, pp. 93-94.

132 *Odisea*, 9.106 s. y 10, 82 ss. Martyr, 1530a, f. xxxv[r].

133 *Pol.* 1338 b y *EN*, 1148 b; Herodoto, *Historia*, 4, 106 y 2.10; Plinio, *Historia natural*, 7.1.8-11; Estrabón, *Geografía*, 4.5.4 (sobre los irlandeses); Jerónimo, *Adversus Jovinianum*, 2.7.

ciclopedistas cristianos como San Isidoro de Sevilla y Tertuliano [134], y se las fue ampliando para incluir otras razas (los tártaros, los tracios, los mongoles), de forma que al final del siglo xv los antropófagos se habían convertido en una parte normal de la topografía de las tierras exóticas. Cuando Colón llegó a aguas desconocidas en 1492 inevitablemente se informó sobre la existencia de dichos pueblos, igual que preguntó por las amazonas y por los gigantes que Pierre d'Ailly le había inducido a creer que encontraría en las latitudes del sur [135].

El 4 de noviembre un grupo de amables arauakos le dijeron que en una isla del sur vivía una raza denominada «caribes» —de aquí el término canibalismo—, «los que comían los hombres» [136]. Colón supo por sus informantes (a pesar de que no tenía una lengua común con ellos) que, además de la pasión por la carne humana, los caribes también eran los hombres que, una vez al año, tenían relaciones con las mujeres de Matinino... «que era toda poblada de mujeres sin hombres» [137]. Colón había encontrado tanto a los antropófagos como a las amazonas. Sólo los gigantes le evitaban todavía; pero exploradores posteriores no familiarizados con huesos de mamut repararían su fracaso [138].

Las acusaciones de canibalismo contribuían a la deshumanización de los extraños, pues los hombres que comen a otros hombres nunca podían ser completamente humanos. En las mentes de muchos que pretendían haberlos encontrado no eran ni culturalmente ni físicamente como los demás de su especie. Colón se sorprendió al descubrir que los caribes no estaban deformados por su espantosa dieta [139]. Los colonos ingleses de la colonia de Sagadahoc en Nueva Inglaterra, que pronto desapareció, estaban convencidos de que sus vecinos supuestamente caníbales tenían una dentadura canina especial de más de siete centímetros de longitud [140], y los mercaderes árabes de Sudán describían a los azande, los caníbales africanos más famosos, con caras de perro, dientes de perro y colas de perro [141]. La asociación con los perros, como símbolos de hábitos no selectivos en la comida, es un lugar común [142]. Colón, por ejemplo, pre-

---

134 San Isidoro, *Etymologiae*, 9.2; 15.3; y Tertuliano, *Adversus Marcionem*, 1.1.

135 Colón, 1930, 1, p. 15. En Hulme, 1978, hay algunas observaciones interesantes sobre cómo entendió Colón las historias que le contaron los arauakos.

136 Colón, 1968, p. 167.

137 *Ibid.*, p. 166.

138 Véase, por ejemplo, Torquemada, 1723, 1, 34-36, que creía que los huesos de mamut eran huesos de gigantes.

139 Colón, 1930, 1, p. 17.

140 Kupperman, 1980, p. 43.

141 Evans-Pritchard, 1965, p. 137, y Friedman, 1981, pp. 70-75.

142 Para el uso de perros como imágenes de una alimentación no selectiva, véase Morse, de próxima publicación.

tendía que su informante arauako había descrito a los caribes con nariz de perro [143], aunque el indio nunca podía haber visto un perro.

No sólo se creía que la antropofagia producía transformaciones físicas en los que la practicaban, sino también que creaba un deseo insaciable de carne humana. Después de que el caníbal se hacía adicto a la carne de su propia especie, no le satisfacía ninguna otra. Esta creencia, como muchos otros aspectos del mito caníbal, aparece en una serie de culturas —en las descripciones azande del canibalismo, por ejemplo, y en los mitos iroqueses de la creación [144]—, por lo que podemos suponer que se llega a ella por inferencia más que por observación.

Casi todas las narraciones de supuestos testigos de los rituales caníbales amerindios siguen de cerca un modelo establecido. La relación con el sacrificio humano, los ritos propiciatorios para aplacar a los dioses, la orgiástica «mezcla de hombres con mujeres» regada de vino, el colapso total de un orden social que, en cualquier caso, ya es frágil, por lo que la distinción adecuada entre las categorías sociales hombre/mujer, joven/viejo, pariente/no pariente, se disuelve en una confusión de cuerpos «privados de cualquier sentimiento de modestia» para terminar devorando frenéticamente a la víctima del sacrificio, todos o casi todos estos detalles de las Bacanales descritas por Livio [145] pueden encontrarse, *mutatis mutandis,* en la mayoría de las descripciones europeas de las fiestas caníbales indias. Tampoco es sorprendente que aparezcan en muchas descripciones paganas de la «celebración del sacrificio» de los cristianos. En esta transformación de la Eucaristía se decía que los celebrantes veneraban la cabeza de un burro o los genitales del sacerdote que la presidía, para sacrificar y comer el cuerpo de un niño y finalmente copular unos con otros en una habitación oscura sin tener en cuenta la edad, el sexo o el parentesco. Los cristianos, a su vez, continuaron acusando a las brujas y a muchos tipos de herejes —los paulicianos, los bogomiles, los valdenses y de forma más persistente los judíos— de actos similares de canibalismo, zoolatría y aberración sexual [146]. El objetivo de estas asociaciones en todas las narraciones fantásticas está claro. El extraño, independientemente de por qué sea diferente, está señalado no sólo como un caníbal, sino también como alguien que desea violar tanto el tabú del incesto como las líneas tradicionales de demarcación social.

---

[143] Colón, 1960, p. 52.

[144] Los exploradores europeos describían a los reyes azande «ardiendo en deseos de comer carne humana» (Evans-Pritchard, 1965, p. 145). Sobre los iroqueses, véase Chodowiec, 1972.

[145] Livio, *Historia,* 38.8-19.

[146] Cohn, 1976, pp. 1-2.

Tales denuncias son antiguas y muy comunes, y no se limitan a Europa. Los arauakos que informaron a Colón de que sus vecinos eran caníbales estaban insultando a un peligroso enemigo, igualmente los mani de Gambia [147] creían que los portugueses se llevaban a tantos hombres de sus costas cada año para comerlos. Muchos africanos todavía creen literal y metafóricamente que los hombres blancos han ido a sus tierras para comer su carne y chupar su sangre [148]. Las acusaciones de canibalismo siempre han ido en las dos direcciones.

Los caníbales amerindios más famosos eran los aztecas, cuyos espectaculares sacrificios humanos se creía que iban seguidos de fiestas orgiásticas con la carne de sus víctimas. Pero había muchos otros. A los nómadas xiximes y chichimecas del norte de Méjico, los guaraníes de Paraguay, los mayas de Yucatán alguna vez se les acusó de caníbales [149]. Lo mismo ocurrió con los tupinambas de Brasil, quienes, gracias a la espeluznante narración de un náufrago alemán llamado Hans Standen [150], se ganaron una terrible reputación de frenéticos caníbales dispuestos, como lo expresó un español, a «comer a sus víctimas hasta las uñas de los dedos» [151]. El jesuita Manuel da Nóbrega, que vivió entre ellos durante muchos años, e incluso escribió un tratado denunciando el canibalismo [152] (aunque nunca afirmó haber sido testigo de las horribles comidas que describía), afirmó que toda la existencia de los tupinambas dependía de dos cosas: poseer mujeres y matar a sus enemigos. «Y éstas —escribió— las heredaron del primer y el segundo hombre, y las aprendieron del que vivió al principio del mundo, cuando todo era homicidio.» Debido a su similitud con la violencia desenfrenada del mundo animal de Caín, los tupi, afirmaba Nóbrega, no sólo comían hombres, «sino también moscas y todo tipo de inmundicias» [153]. La conexión entre el exceso sexual y el canibalismo en estas afirmaciones es un lugar común. También lo es la asociación entre el comer carne humana y el comer inmundicias. Ambos, como veremos, forman parte de una evaluación global del significado de la antropofagia.

Pero ¿por qué comían hombres los indios y otros bárbaros? Es muy posible que, excepto para sobrevivir y como actos de venganza extrema,

---

147 Ca' da Mosto, 1966, p. 85.

148 Arens, 1979, p. 12.

149 Sobre los xiximes, véase la p. 87 más adelante, sobre los guaraníes, Chase Sardi, 1964, y sobre los mayas, López Mendel, 1612, f. 235v.

150 Standen, 1557.

151 Leite, 1954, 2, p. 113, José de Anchieta desde São Paolo de Piratininga, 1 de septiembre de 1554.

152 Este no ha sobrevivido, pero parece que lo escribió para disuadir a los cristianos de que adoptaran esa costumbre. Leite, 1954, 3, p. 77, y véase *ibid.*, p. 468.

153 *MB*, 1, p. 137; se refiere a San Juan, 8, 44.

los americanos, al menos, no lo hicieran. Desde la perspectiva de cuatrocientos años es bastante fácil descartar las acusaciones de canibalismo a pueblos «primitivos» como un pretexto para legitimar moralmente la conquista y la explotación [154]. Pero en el siglo XVI todos, incluso Las Casas [155], parecían creer las historias del canibalismo indio. Y éstas requerían urgentemente alguna explicación inmediata de los motivos que provocaban un comportamiento tan antisocial. Se ofrecieron dos teorías relacionadas. La primera era el deseo supuestamente universal de venganza. El comer a los enemigos como expresión última de hostilidad no era desconocido incluso en Europa. Galeazzo Maria Sforza había sido descuartizado en Milán en 1476 y sus miembros fueron devorados por una masa furiosa [156]. Durante las Guerras de Religión en Francia, los católicos perpetuaron actos contra los protestantes, y los protestantes contra los católicos, que, como Montaigne observó, ningún tupinamba llegó a cometer contra sus enemigos [157]. Partes de los hugonotes descuartizados se vendieron públicamente en París y en Lión en 1572, y en un extraño acto de asesinato ritual se decía que los protestantes locales habían llenado de balas y comido en una solemne fiesta el cuerpo milagrosamente preservado de San Fulcrán en Lodève [158].

Esta lista podría ampliarse. Pero como Cornelius de Pauw observó posteriormente, el que se hubieran comido los restos del mariscal d'Ancre en 1617 y del cuerpo de Johan de Witt en 1672 no significaba que los franceses del reino de Luis XIII y los holandeses del siglo XVII eran caníbales habituales [159]. Tales actos no eran parte de la vida cotidiana en

---

154 Véase Arens, 1979. El profesor Arens mantiene que rara vez, o incluso nunca, se pueden demostrar las acusaciones de canibalismo, y que tales acusaciones tienen por objeto legitimar moralmente actividades que en otro caso serían ilegítimas. Afirma que ninguna descripción europea de canibalismo soporta un análisis crítico. O el supuesto testigo no ha estado presente en el momento crucial cuando se comía a la víctima, o bien ciertos indicios internos no hacen su descripción fiable como informe etnográfico. Aunque el profesor Arens sólo se basa en fuentes impresas a las que se puede acceder fácilmente en inglés, en lo que respecta a los indios americanos, su hipótesis es correcta para el gran cuerpo de material documental sobre el canibalismo. Al menos, yo no he encontrado ninguna descripción de un testigo presencial de una fiesta caníbal, ni siquiera una sola descripción que no esté basada en elementos tomados de las narraciones clásicas de la antropofagia. En todos los casos se supone que el canibalismo sigue naturalmente al sacrificio humano (véanse las pp. 89-90 más adelante), y como muchas tribus indias sí practicaban los sacrificios humanos, esto se consideraba prueba suficiente de que también eran antropófagos.

155 Las Casas, 1958, p. 385.

156 Torraca, 1949-50, p. 117.

157 Montaigne, 1962, 1, pp. 238-239.

158 Davis, 1975, p. 324, y Le Roy Ladurie, 1966, 1, p. 398.

159 Pauw, 1770, 1, p. 217.

Europa. Sin embargo, se suponía que las matanzas por venganza de tribus como los tupinambas eran una característica significativa, realmente central, de su cultura. Se creía que el canibalismo era tan esencial en su mundo social, que un jesuita, temeroso de las consecuencias de una imposición demasiado rápida de las normas europeas, sostenía que «no se les debería apartar demasiado rápidamente de una práctica en la que tienen su mayor felicidad» [160].

El segundo motivo era la supuesta necesidad del caníbal, por no haber ganado en su tierra, de compensar una deficiencia proteínica. La carne humana era meramente un alimento. El argumento de las proteínas (que todavía atrae al profesor Marvin Harris) [161] evocaba en la mente del siglo XVI la imagen de tiendas de carne humana entre los arauakos y los mayas, incluso entre los supuestamente cristianos «etíopes» [162]. Oficiales reales poco dados a las fantasías, como Tomás López Mendel, estaban completamente convencidos de que los aztecas y los mayas cortaban y pesaban los miembros de sus víctimas con cuidado como si fueran «carneros o puercos o otros animales que es carne que ellos apetecen i comían muy gustosamente» [163]. Y en 1534, la corona castellana urgió a Cortés que iniciara la importación de ganado a Méjico «para que [los indios] tengan carnes que comer e de que sustentar» [164].

Al tratar el canibalismo, y particularmente el canibalismo de los indios, Vitoria estaba tratando un aspecto de la «barbarie» con el que sus lectores estarían completamente familiarizados. Pero el problema que afrontaba no era por qué los indios comían hombres, sino ¿por qué se consideraba que eso estaba contra la ley natural?. Sólo la respuesta a esa pregunta revelaría algo sobre la mente de los caníbales, y eran sus mentes lo que interesaba a Vitoria. «Comer carne humana —explicaba a su audiencia —es abominable en naciones civilizadas y humanas, luego es injusto» [165]. La importancia de esta observación puede establecerse con un vistazo a la historia. Todos los pueblos caníbales conocidos —los lestrigones, los isidones, los masagetas— han sido citados «por la historia y los poetas» del pasado como prueba de su «fiereza e inhumanidad». In-

---

160 José de Anchieta a Diego Laynex, San Vicente, 8 de enero de 1565, en *MB*, 4, p. 129; y cf. Antonio Blásquez de Bahía, 10 de junio de 1557, en Leite, 1954, 2, p. 384, sobre la conveniencia de permitir a los tupinambas que siguieran matando a sus enemigos si se les podía convencer de que no los comieran.

161 Véase Harris, 1977.

162 Aguiano, 1706, pp. 30-31.

163 López Mendel, 1612, f. 232^v.

164 *CDI*, 23, p. 356. Algunas personas, como Girava, suponían que el canibalismo tenía una finalidad ritual y que los amerindios eran exocaníbales; «y así tiene por religión comer a sus enemigos mas no a sus amigos». Girava, 1570, p. 197.

165 «Nationes viventes civiliter et non inhumaniter». Vitoria, 1960, p. 1036.

cluso entre los paganos se consideraba abominable el canibalismo y, como hemos visto, el comer embriones y «lo que la tradición nos refiere de Fálaris» (*EN*, 1148 b) son signos de bestialidad común entre los «bárbaros» [166]. La primera condición para declarar que el canibalismo está «contra la naturaleza» se había cumplido de esta manera apelando al consenso. Si todos los hombres «tienen esa costumbre por mala y perversa, es que debe serlo por derecho natural» [167].

Pero esto sólo no es suficiente, porque no respondía a la primera pregunta: ¿por qué han condenado este acto de forma tan insistente las generaciones pasadas? Y quizá más importante en la tarea de evaluar los orígenes del comportamiento indio, ¿por qué tantas razas «bárbaras» no han respondido a las exigencias de la ley natural en este punto concreto?

Una respuesta a la primera pregunta es bastante simple: el canibalismo implica el homicidio que, como viola el sexto mandamiento y amenaza a la comunidad en su conjunto, está claramente contra la ley natural. El canibalismo también niega a la víctima su derecho natural a ser enterrada como prefiera. Para los cristianos, que creen que el día del juicio traerá la resurrección de los cuerpos (aunque en otra forma), lo que ocurre con el cuerpo y el ritual para su eliminación son de vital importancia. Los actos de venganza que incluyen el cortar y dispersar —o comer— partes de un hombre muerto, la incineración, etc., en sus formas diferentes, reflejan una preocupación ambigua y siempre desconcertante con la presencia física del cuerpo en una religión que insiste —tanto teológica como sacramentalmente— en la trascendencia del espíritu [168].

Pero a pesar de la preocupación cristiana por el enterramiento y la santidad del cuerpo humano, éstas son sólo razones *a posteriori* por las que el canibalismo es antinatural. La razón central por la que los hombres civilizados no se comen unos a otros opera a un nivel más profundo.

Para Vitoria, el canibalismo era ante todo una incapacidad para distinguir lo que es apropiado como comida de lo que no lo es. Los caníbales eran culpables no sólo de actos evidentemente antisociales, al comer a otros hombres estaban cometiendo un error simple, pero radical [169]. Dios

---

166 *Ibid.*, p. 1027. Con referencia a la «celebración del sacrificio», «Imo apud gentiles tanquam infandum scelus habebatur. Unde et christianis hoc facinus a paganis imponebatur quod in nocturnis sacrificiis infantes occisos comederent.»

167 *Ibid.*

168 Véase Padgen, 1982.

169 Este término lo usó por primera vez Gilbert Ryle, 1963, p. 17: «(un error de categorías) representa los hechos de la vida mental como si pertenecieran a un tipo o a una categoría (o grupo de tipos o categorías) lógicas cuando realmente pertenecen a otro».

había creado el mundo natural para el uso exclusivo del hombre, pues el hombre es el más perfecto de los seres vivos y el universo está construido de forma que «lo imperfecto sirve para el uso de lo más perfecto, como la materia es por la forma y las plantas por los brutos» [170]. El hombre mismo, que está en el límite entre los mundos material y espiritual, es una «criatura» de Dios, porque sólo Dios (y el Espíritu Santo) son más perfectos que él. Por tanto, los hombres no pueden «pertenecer» a otro ser más que a Dios. Ciertos hombres pueden estar sujetos a otros hombres de forma que no tienen ningún tipo de libertad propia, pero aunque sean esclavos, no «pertenecen» a sus dueños como los miembros de los niveles infrahumanos de la escala del ser [171]. Y como no les pertenecen, no pueden ser devorados por ellos. El orden social, que determina la relación recíproca de los hombres, es natural y, por tanto, está modelado de acuerdo con la jerarquía natural; pero por esto no condiciona las asociaciones ontológicas entre los seres humanos. Los hombres siguen siendo hombres aunque sean esclavos.

Al comerse unos a otros, los caníbales no sólo estaban cometiendo el pecado de ferocidad *(peccatum ferocitas)* [172], transgrediendo la ley natural que impedía el asesinato de hombres inocentes, también estaban violando las divisiones jerárquicas de la creación. Pues en la naturaleza de las cosas, ningún hombre posee a otro tan absolutamente como para que pueda usarlo como alimento. «El hombre —concluía Vitoria— no debe servir de alimento al hombre» [173].

Al no percibir que para todas las criaturas vivas, los alimentos están limitados a organismos que viven en niveles inferiores que el del consumidor, los caníbales se estaban comportando de forma inhumana y, por tanto, antinatural. Como los dos crímenes sexuales: la sodomía y el bestialismo, de los que también se acusaba a los indios (un punto sobre el que volveré), su canibalismo demostraba que no podían distinguir claramente entre las categorías rígidas y autodefinitorias en las que el mundo natural estaba dividido. El indio no podía ver que otros seres humanos no eran una comida natural para él, como no podía ver que los animales o las criaturas del mismo sexo no eran sus parejas naturales [174].

---

170 Vitoria, 1960, p. 1011.

171 *Ibid.*, p. 1035.

172 *Ibid.*, p. 1028.

173 «Quia alimentum ordinatur ad id cuius est alimentum, et per consequens debet esse ignobilius eo. Ergo homo non est alimentum hominis.» *Ibid.*, p. 1027.

174 Véase Aquino, IIa IIae, q. 142, art. 4, ad. 3: «Et tamen etiam illa videntur reduci ad genus intemperantiae secundum quendam excessum: sicut si aliquis delectetur in comestione carnium humanarum, aut in coitu bestiarum aut masculorum.» Véanse las pp. 176-177 más adelante.

El canibalismo, la sodomía y el bestialismo ofendían a la naturaleza racional del hombre. Pero también eran un abuso a un nivel inferior, porque el hombre es, como había dicho Soto, una criatura de tres mundos, algo vivo entre cosas vivas, un animal entre animales y, por último, un hombre exclusivamente [175]. Al cometer actos que, se suponía, ni siquiera cometían las bestias salvajes, los indios violaban el orden natural como hombres y como animales [176]. Ciertamente, sólo actos como éstos podrían, en opinión de algunos de los sucesores de Vitoria, ser la razón para describir a los indios como irracionales [177].

Los indios también habían demostrado de otra forma relacionada su incapacidad simple, pero drástica, para interpretar el mundo natural correctamente. Las normas dietéticas como las sexuales, eran un indicativo preciso de la capacidad de razonar de un hombre, su capacidad para conducirse como un hombre. Al final de la *quaestio* de *De indis* que hemos examinado, Vitoria concluía que «parece que hay la misma razón para esos bárbaros que para los amentes, porque nada o poco más pueden hacer para gobernarse que los deficientes mentales. Y son casi como las mismas fieras y bestias, pues no usan alimentos más elaborados ni apenas mejores que ellas» [178]. Pues los indios no sólo comían hombres, que estaban demasiado alto en la escala para ser comida, también comían criaturas que estaban en un nivel demasiado bajo [179]. El deseo indio, como se quejaba un jesuita de los xiximes del norte de Méjico, de «comer del alba al anochecer... sin ascos, ratas, serpientes, saltamontes y lombrices» [180] era un signo seguro de su barbarie porque con un consumo tan poco selectivo, el indio revelaba, una vez más, su incapacidad para reconocer las divisiones entre las especies del mundo natural y la finalidad adecuada de cada una. Y, peor aún, los saltamontes, las lombrices, las moscas y las arañas no sólo están crudas y son inapropiadas por los lugares donde viven, sino que también pertenecen a las especies «inferiores» de animales que, en la taxonomía de Aristóteles, se generan espontáneamente (*HA*, 539 b 5-10). Dichas criaturas son una inversión del mundo

---

175 Soto, 1568, ff. 10v-11r.

176 *Ibid.*, ff. 11v-12r. La sodomía está contra la naturaleza animal del hombre porque niega el principio de la generación.

177 Véase, por ejemplo, Báñez, 1595, p. 79.

178 Vitoria, 1967, p. 97.

179 Para Vitoria, los tabúes de la comida que no tenían una función ceremonial clara ni servían para expresar algún misterio (como el comer pescado los viernes) eran preceptos morales. Véase, por ejemplo, Vitoria, 1960, p. 1009, sobre las abominaciones descritas en el Levítico.

180 AGN, Jesuitas, 3, ítem 16. Cf. Tomás Ortiz: «comen piojos y arañas y gusanos crudos do quiera que los hallan». *Estas son las propriedades delos yndios por donde no merescen liberdades,* impreso en Martyr, 1530b, f. xcvr.

de los animales superiores, porque cuando los tipos «inferiores» copulan, se invierte la ley según la cual cada especie produce de su propio tipo; «cuando éstos copulan resulta un producto que nunca es el mismo que sus padres» (*HA* 539 a 22). El que los hombres que eran tan poco selectivos en su alimentación como para no percibir esta división crucial del mundo natural estuvieran igualmente dispuestos a comer a su propia especie no era sorprendente [181]. Algunos indios, según un hombre que afirmaba haberlos observado de cerca, eran tan poco discriminatorios que estaban dispuestos a descender por toda la cadena de la comida natural desde los hombres a las raíces. «Son sus vientres —escribió el doctor Juan de Cárdenas de los chichimecas, que se suponía que eran la tribu más «bárbara» de los indios— sepultura de carne humana, y éste es su principal sustento y regalo, a cuya falta usan de carne cruda de otros animales, no reparando en que sea hinora, culebra, sapo o lagarto, y a falta désto usan comer rayces y algunas frutas salvajes» [182].

La presteza con que los indios comían carne impura también era una indicación de su incapacidad para responder a la corrupción. En vez de expulsar las sustancias sucias, los indios las digerían. Incluso las tribus más civilizadas «comen los piojos que a otros sacan de las cabeças» [183]. Por tanto, no era sorprendente que, de acuerdo con Cárdenas, los salvajes chichimecas defecaran en público y que, «como las bestias, realizaran delante de los otros sus actos carnales».

Sin duda, los hábitos desagradables de comida no eran nada nuevo. El comer carne sucia había sido desde hacía tiempo una característica del modo de vida de los bárbaros. Se decía que los mongoles comían perros, zorros y ratones [184], los anglosajones comían a sus caballos [185] y los trogloditas «se alimentaban con serpientes» [186].

Es claramente antinatural que los hombres coman ratones y perros. Pero hay otro sentido en que cualquier dieta que no esté basada en la carne cocinada no sólo es antinatural, sino ciertamente inapropiada, pues la carne cocinada es el alimento adecuado para los pueblos que tienen lo que Vitoria denominó en *De Temperantia* «una vida más regalada y refinada» [187]. Los hombres primitivos, los que viven en la «edad de la

---

[181] Véase Girava, 1570, p. 199. Johan Alted citaba el consumo de comida no selectivo como prueba de la barbarie de los canarios y de los indios americanos. Alted, 1620, p. 2143.

[182] Cárdenas, 1591, p. 201.

[183] Matienzo, 1967, p. 17.

[184] Plano Carpini, 1929, 47-48.

[185] Jorge de Ostia, 1947, p. 27.

[186] Plinio, *Historia natural*, 5.8.45; y véase Ferández de Enciso, 1519, f. Eviii^v.

[187] «Esus autem carnium ad quasdam delicias et curiositatem vivendi». Vitoria, 1960, p. 1018.

ley natural», sólo comen «lo que la tierra produce», una categoría de comida que, al existir en un nivel de la escala natural inferior al del animal, sólo es apropiado para los que viven «una vida sencilla» [188]. Esa vida era adecuada, incluso hay alguna razón para pensar que puede haber sido bendita antes del Diluvio, pero ya no es así. Este es el motivo por el que Vitoria rechazó la sugerencia de Aquino de que el vegetarianismo todavía puede ser un estado dietario «natural» del hombre [189].

La tendencia general de los argumentos de Vitoria es que la calidad de lo que se come refleja la calidad del que lo come. Así, es «mejor» comer una vaca que un repollo por la misma razón por la que, como hemos visto, es mejor ordenar a una mujer que a un burro. Cuanto mejor es un hombre, mejores y más complejas serán las cosas sobre las que tiene autoridad, la comida que come, la casa en la que vive, y así sucesivamente. Los indios que comen ranas y buscan raíces se diferencian poco de los animales irracionales con los que tienen que competir por su alimento.

Por tanto, la comida del hombre civilizado no sólo tenía que ser natural, sino también la adecuada de acuerdo con su condición. Para lograr esto tenía que ser el tipo de comida correcto y debidamente preparada. La preparación de la comida posee gran significado social para la mayoría, si no para todas, las culturas. Pero el caso cristiano es especial, ya que la preparación de una «comida» es el fundamento del misterio cristiano. Al nivel más elemental, la transubstanciación era un milagro por el cual un tipo de comida se transformaba en otro —la carne de Cristo mismo—. Por tanto, los teólogos cristianos estaban muy atentos a las posibles implicaciones espirituales que podían relacionarse con la preparación de la comida, y también sobre el manejo de la hostia incluso antes de la transubstanciación [190]. La conexión entre el culto divino y la comida diaria era difícil de definir y potencialmente peligrosa, pero explícita.

---

188 «Et hoc ideo quia a terra nascentia magis pertinent ad simplicitatem vitae.» *Ibid.*

189 *Ibid.*, pp. 1018-1019 en el comentario a Aquino, Ia IIae q. 102, art. 6 ad. 2. Vitoria argumenta que si los hombres se abstenían de comer carne antes del Diluvio, era debido a la costumbre, no a un decreto divino.

190 Véase, por ejemplo, Tertuliano, *Liber de corona*, cap. 4 (*PL*, 2, p. 80), que advierte que si se cayera una miga del pan sacramental, o si se derramara una gota del vino, se estaría, en sus propias palabras, «atormentando» al cuerpo de Cristo. La Inquisición juzgó por blasfemia a un franciscano llamado Maturino Gilberti que había intentado enseñar a los indios el significado de la transubstanciación consagrando sólo una entre varias hostias y tirando el resto al suelo y pisándolas. Cómo entendieron esto los indios no está atestiguado. La gramática de Gilberti Tarascan también fue atacada por la Inquisición debido a la sospecha de que podía ser igualmente heterodoxa. Pero se demostró que no lo era (Gilberti, 1558). AGN, Inquisición, vol. 43, núms. 6, 20 y vol. 72, núm. 35.

«La preparación para el culto divino de los que sirven a Dios —dijo Vitoria— consiste en algo relacionado con la comida y con la bebida» [191], y por esa razón sólo son apropiados para la misa ciertos tipos de pan. El centeno, por ejemplo, no es apropiado para la transmutación del cuerpo de Cristo, porque el centeno «no es comida para hombres, sino para bestias» [192].

Por tanto, en cualquier valoración cristiana o, en particular, de cualquier teólogo cristiano, de un comportamiento cultural, ocupaba un lugar central la distinción clara entre la comida preparada y la no preparada. En la misa, la preparación es ritual, pero en la vida diaria, consiste en cocinar [193]. El consumir cosas crudas, especialmente cosas vivas crudas, era, como la desnudez, un signo de inadecuación tecnológica, de la incapacidad del bárbaro para modificar de forma significativa su entorno. Quizá debido a esto se creía que era lo más cerca de comer carne humana que un hombre podía llegar. A Aristóteles, al menos, las tribus de los aqueos y los heniocos, «que reciben placer unas en comer carne cruda y otras en comer carne humana» (*EN*, 1148 b), los dos actos le parecían análogos en tipo y del mismo significado.

Pero el comer carne cruda también era, en cierto sentido, «antinatural», porque mostraba una incapacidad para comprender que la comida [194], como todo lo demás en la naturaleza, existe *in potencia* y debe cambiar para convertirse en real, en este caso, comestible. Sólo la leche, observó Las Casas citando a Alberto Magno, puede tomarse cruda, presumiblemente porque todos los hombres empiezan su vida alimentándose de ella [195].

En sus formas distintas, tanto el canibalismo como el consumo de cualquier comida que «no es mejor en calidad ni está mejor preparada que la de las bestias salvajes» mostraba la incapacidad de los indios y de otros bárbaros para ver el mundo como realmente es: por un lado, una jerarquía biológica, teleológica y en constante estado de «llegar a ser y extinguirse» y, por otro, un lugar donde el hombre tiene que explotar completamente sus recursos morales e intelectuales.

El sacrificio humano presentaba problemas de interpretación similares a los del canibalismo. El sacrificar y comer hombres se consideraban

---

[191] Aquino, Ia IIae q. 101. Analizado por Vitoria, 1960, p. 1012.

[192] Vitoria, 1586, f. 38v.

[193] La idea de que la cocina era una etapa significativa en la evolución cultural del hombre es antigua y pudo tener su origen en Hipócrates. Véanse Cole, 1967, p. 7 y Miller, 1955.

[194] «Ostendit (Caietanus) naturalem usum comedendi carnes, scilicet, non crudas, sed coctas, aliud est enim barbarum et ferale.» Vitoria, 1960, p. 1026.

[195] Las Casas, 1967, 1, p. 470.

estrechamente asociados[196]; pero aquí el problema de la explicación se complicaba en vez de resolverse con referencias a la jerarquía natural. Pues obviamente todos debemos sacrificar a Dios lo que consideramos más querido, y sin duda eso es la vida humana[197]. Cristo, después de todo, se sacrificó a sí mismo en la cruz[198]. Los intentos de Las Casas de presentar los sacrificios de los aztecas como poco más que piedad desviada[199] ganaron pocos adeptos, pero nunca se pudieron condenar como blasfemos. Además, tenían apoyo bíblico en las historias de Abrahán y Jefté de Galaad (Jueces 11, 30-40). Por supuesto, se impidió que Abrahán matara a Isaac, y Jefté podía haber sido, como sostenía Vitoria, un «necio en la promesa e impío en su cumplimiento»[200], pero nadie podría acusar a ninguno de los dos de comportarse, o tener la intención de comportarse, «antinaturalmente». Ciertamente, el sacrificio humano planteaba un problema que surgía con frecuencia al explicar la ley natural: cuando dos acciones opuestas parecen naturales, ¿cómo sabemos cuál escoger? En este caso, pensaba Vitoria, la elección estaba clara. El preservar la distinción entre los distintos niveles en la escala del ser era más vinculante que la demanda de que el hombre ofreciera a Dios todo lo que más valorase. Dios, argumentaba Vitoria, había proporcionado animales para el sacrificio, los cuales, aunque por definición inferiores al hombre, eran mucho más agradables como objetos de sacrificio, precisamente porque el Creador no tenía ningún deseo de ver la destrucción de sus creaciones. Las vidas humanas sólo «pertenecen» a Dios, y el hombre no puede destruir lo que no es suyo, incluso pretendiendo un bien mayor[201].

Vitoria admitía que el sacrificio humano podría no ser antinatural —pues el impulso a rendir el debido homenaje a Dios, incluso si ese Dios no es el verdadero, es innegablemente fuerte—, pero el que los indios lo practicaran indicaba una vez más que sólo poseían una visión borrosa de la realidad, que en cuestiones cruciales no llegaban a interpretar correctamente los *prima praecepta* de la ley natural.

---

196 Véase Loeb, 1923, pp. 5-11.

197 Vitoria, 1960, p. 1033.

198 «Item, ipse Redemptor noster seipsum sacrificavit in cruce.» *Ibid.*, p. 1032. Sobre las problemáticas semejantes entre la muerte de Cristo y los sacrificios humanos de los paganos, especialmente de los druidas, véase Walker, 1972, p. 74-75.

199 Las Casas, 1975, f. 161[r-v]. Este tema se trata con extensión en Las Casas, 1967, 2, pp. 187-257; y véanse las pp. 143-144 más adelante.

200 Vitoria, 1960, p. 1037, citando a Aquino, Ia IIae q. 88, art. 2, a su vez, citando a Jerónimo. Aquino sostiene que la promesa de Jefté de sacrificar lo primero que encontrara al volver a su tierra fue imprudente puesto que podría ir a recibirle algo inapropiado *(non immolativum)*, bien humano (como ocurrió realmente) y, por lo tanto, demasiado «alto», o bien algún animal indigno, que hubiera sido demasiado «bajo».

201 Vitoria, 1960, p. 1035.

8

Los crímenes como el sacrificio humano y el canibalismo, especialmente porque estaban sancionados por las leyes de la comunidad, eran una indicación clara de que el mundo mental de los indios era defectivo en algunos aspectos significativos. Otras pruebas de esto las proporcionaba su cultura, que, decía Vitoria en *De indis*, carecía de «ciencias y artes no sólo liberales, sino también mecánicas y de una agricultura diligente, de artesanos y de otras muchas comodidades que son hasta necesarias para la vida humana» [202].

Aquí también los que se habían reunido para escucharle recibieron una lista muy resonante de determinantes culturales que describen una jerarquía de ocupaciones empezando con la más alta y terminando con la inferior. Cambiaré el orden y ascenderé desde la agricultura hasta las artes liberales.

A cada nivel de civilización que los hombres pueden lograr en la organización de la comunidad le corresponde nivel equivalente de logro tecnológico o cultural. El indicativo más claro de esto (aparte del lenguaje, que trataré más adelante) es el medio por el que la sociedad obtiene su comida. «Es la distribución de la tierra —escribió Montesquieu— la causa del desarrollo del código civil. Entre las naciones donde no hay dicha distribución hay muy pocas leyes civiles» [203]. Esta era una creencia antigua. La dependencia completa de los primeros hombres de «lo que la tierra producía» les impedía formar asociaciones civiles. Los cazadores y recolectores meramente buscaban alimento en la superficie del planeta. Igualmente ocurría con los «pastores perezosos» de Aristóteles que les seguían. Sólo la agricultura puede hacer al hombre civilizado, no porque la agricultura sea natural al hombre (*Oec.* 1343 a), sino porque el agricultor dominaba a la tierra, sólo él convertía el potencial de la naturaleza en realidad. Todas las tribus indias tenían algún tipo de agricultura; pero la cosecha única y el uso de jalones para plantar, que a muchos observadores no les parecía, en el término de Vitoria, «diligente», sólo mostraban el conocimiento más rudimentario de cómo cultivar la tierra.

Igual ocurría con las artes mecánicas. La capacidad de hacer cosas, en concreto las herramientas que los hombres requerían para dominar su entorno natural, era otra distinción más entre el hombre civilizado y el bárbaro. Sin duda, los aztecas y los incas tenían habilidades artísticas y mecánicas considerables, las cuales tanto Vitoria como su audiencia ten-

---

[202] Vitoria, 1967, p. 97.

[203] Montesquieu, 1951 II, p. 538.

drían que haber conocido. En la primera parte de *De indis,* como hemos visto, el propio Vitoria citaba los *opificia* de los indios como prueba de su racionalidad. Pero aquí, como en las leyes indias, los magistrados y la agricultura, es la calidad del trabajo lo que cuenta, no el simple hecho de que exista. La mayoría de los europeos consideraba la artesanía de plumas y el oro que tanto impresionaron a Durero y a Cosme de Médici [204], como poco más que novedades exóticas. Lo que era evidente que los indios no tenían en su mundo neolítico, aunque Vitoria no lo menciona, era el hierro. Como John Locke observaría posteriormente, la distancia que separaba a su mundo del indio podía medirse en función del «descubrimiento de un cuerpo natural» [205]. Pues era la capacidad para extraer los duros metales de las minas y fundirlos lo que había hecho posible las armas y las máquinas de la cultura europea. Sin acceso a esos materiales, los indios nunca podrían desarrollar cualquier inclinación natural que tuvieran para progresar. El hierro era para muchos el único metal «verdadero». Nicolás Monardes, un científico natural con larga experiencia en América, rechazó los supuestos méritos del oro y la plata por estar fundados meramente en las «grandes opiniones y pareceres», pues ninguna de esas sustancias servía para nada. Por otro lado, el oro era el único metal «verdadero» precisamente porque es tan crucial en la práctica de las artes: sin él, concluía, «no podríamos biuir ni los hombres podrían exercitar sus artes y oficios» [206]. Los españoles que describieron los grandes edificios de piedra de los incas y los mayas pueden haberse maravillado de lo mucho que habían logrado sin herramientas de hierro [207]. Pero también se reconocía que, en último término, estos logros no representaban una cultura material adecuada.

Los *opificia* de los indios eran, al menos en un aspecto básico, inadecuados, y sin los medios apropiados para la creación de una cultura mate-

---

204 Anders y Heitkamp, 1972, y Panofsky, 1945, 1, p. 209.

205 Locke, 1975, p. 646. Juan Ginés de Sepúlveda (véanse las pp. 109-118 más adelante) argumentaba que la conquista de América podía justificarse en términos de un intercambio de oro y plata por hierro, que era mucho más útil. Sepúlveda, 1951, p. 78. La idea de que la tierra de América era deficiente en algún sentido fue objeto de un apasionado debate en el siglo XVIII (tratado en Gerbi, 1973); pero también había muchos europeos que creían que América era una fuente de riquezas y que la incapacidad de los indios para explotarlas era un signo de su barbarie. Véanse, por ejemplo, Valadés, 1579, p. 226, y Kupperman, 1979.

206 Monardes, 1514, ff. 128r. Cf. Solórzano Pereyra, 1648, p. 948, que sostiene que los indios no entendían para qué se podían utilizar los metales hasta que los europeos les enseñaron, y la observación de Francisco Medes en 1671 de que los habitantes de las islas Carolinas se pintaban el cuerpo «que espanta como gentes que no conocieron hierro ni oro ni plata ayan podido pintar assí un cuerpo humano». Lamalle, 1980, p. 410.

207 Landa, 1975, p. 39, y Acosta, 1962, p. 297.

rial, la sociedad india nunca desarrollaría la clase de artesanos cuya existencia era, como Aristóteles había explicado (*Pol.* 1328 b), esencial para cualquier comunidad civil. Asimismo, esta clase era la responsable de crear esas cosas no especificadas que son «necesarias para la vida humana».

La existencia de un suministro de comida estable, de herramientas y de una clase trabajadora capaz de usarlas para crear los bienes que hacen la vida soportable, éstos son los elementos esenciales de cualquier entorno civilizado. Una vez que se ha establecido este entorno, la tarea de los pocos hombres con talento es desarrollar con lo que Soto denominó diversión *(oblectamentum)* [208], toda la vida de la mente que abarca la expresión «artes liberales». Como Vitoria sabía, «una vida así [conforme al espíritu] es igualmente feliz de manera perfecta» (*EN,* 1178 a). Por supuesto, sólo muy pocos hombres son capaces de alcanzar esta condición, pero una sociedad en la que dichas actividades sean totalmente desconocidas, será realmente «barbárica». Las artes, y en particular el uso de las letras, que de hecho significaba la capacidad de registrar el mundo de la experiencia y, por lo tanto, de analizarlo, eran una parte integral de esa noción moderna tan alardeada de la *dignitas hominum.* Juan Maldonado, al hablar sobre las artes en la facultad de letras de la universidad de Burgos en 1545, dijo a su audiencia que los indios demostraban que los hombres que vivían sin leyes o letras estaban completamente privados de su humanidad *(humanitatem penitus exuerant)* [209]. Continuaban en la ignorancia de la verdadera naturaleza del mundo «no carecían de ingenio, sino de cultura, no de voluntad de aprender y ánimo pronto, sino de preceptores y maestros» [210].

La razón y, con la razón, la capacidad para crear y utilizar el lenguaje: éstas eran dos cosas que habían elevado al hombre de la barbarie a la civilización.

Vivir sin letras, concluía Maldonado, empleando un *topos* ciceroniano muy conocido, era virtualmente equivalente a no ser un hombre: *humanitatem... renunciare* [211].

La falta de «artes y letras» entre las tribus amerindias, para Vitoria, igual que para Maldonado, era la prueba de que, como las bestias salvajes, los indios sólo vivían para continuar viviendo. Todavía tenían que llegar al estado del desarrollo del hombre en el que podrían crear un segundo mundo en el que los miembros del casi mítico cuerpo político

---

[208] Soto, 1568, f. 13^{v}. Cf. *Metaph.* 981 b, y Clark, 1975, p. 106.
[209] Maldonado, 1549, f. 63^{r}, y citado por Rico, 1978, p. 906.
[210] *Ibid.*
[211] *Ibid.*, f. 63^{4}; Rico, 1978, p. 907.

estuvieran dotados de la capacidad para trabajar en armonía recíproca para lograr el fin de un bien superior.

9

Los dos breves resúmenes de Vitoria sobre la cultura amerindia proporcionaron dos imágenes aparentemente contradictorias de la mente india. Esto era así en parte porque pertenecían a distintas secciones de *De indis*, cuyos argumentos procedían de diferentes premisas. Pero sólo en parte, pues las culturas indias «avanzadas» ofrecían un auténtico reto a las formas de clasificación de la escolástica del siglo XVI. Por otra parte, esos indios evidentemente tenían un modo de vida que sólo podía ser el de seres racionales. La descripción que hizo Gil Gregorio de los indios como «animales que hablan» y la creencia de García de Loaysa de que eran papagayos sin alma con forma humana podrían ser apropiadas para los arauakos [122], pero claramente no lo eran para los aztecas, los incas y los antepasados de los mayas, pueblos que habían demostrado su capacidad para crear una cultura reconocible, aunque más bien primitiva. Por otra parte, eran precisamente estos pueblos capaces en tantos aspectos de interpretar la ley natural como Dios había dispuesto, los que tanto asombraban a los europeos por violarla. Si eran irracionales o amentes, ¿cómo se podían explicar sus ciudades, su administración civil y religiosa, etc.? Si eran hombres racionales, ¿cómo se podía explicar el canibalismo, los sacrificios humanos, sus técnicas de agricultura primitivas, y la naturaleza imitativa de sus «artes»?

Para Vitoria, la respuesta a esas preguntas podía encontrarse, una vez más, en la estructura formal del universo. Como toda la materia, el hombre contiene en sí mismo potencialidad y realidad. Vitoria había anotado en la primera parte de *De indis* que los indios no «yerran en las cuestiones que son evidentes a otros» [213]. Las equivocaciones que cometían, en su mayor parte se limitaban a áreas que no son inmediatamente obvias, que requieren un nivel de percepción intelectual formada para poderlas «ver». Estas cosas serían, por ejemplo, las artes liberales y, al menos, algunas de las mecánicas, cosas que, en otras palabras, no existen obviamente en la naturaleza. Por supuesto, los hombres verdaderamente civilizados han aprendido a adquirir conocimientos en estas áreas: pero el hecho de que los indios no hayan aprendido no es una indicación de que sean irracionales, sino de que su racionalidad está todavía *in potentia*.

212 «El cardenal me contestó que yo estaba engañado, que los indios no eran más que unos papagayos.» *Memorial de Bernardino de Minaya*, c. 1535, impreso en Hanke, 1968, p. 76.

213 Vitoria, 1967, p. 30.

«Dios y la naturaleza —dijo Vitoria— no les abandonan en lo que es indispensable para la especie; y lo principal en el hombre es la razón, y es inútil la potencia que no se reduce al acto» [214].

La expresión es gnómica y puede haberse mutilado en la transmisión, pero las conclusiones que se extraen de ella son ineludibles. Si, como Vitoria había explicado, el indio era completamente capaz de realizar algunos actos racionales, pero *psicológicamente* incapaz de realizar otros, su mente debe haberse paralizado necesariamente en un estado de llegar a ser; y cualquier hombre en esta condición sería inútil *como hombre.* Sin embargo, es inconcebible que puedan existir tales criaturas en un mundo donde, como explicó el discípulo de Vitoria Domingo de Cuevas, recordando el axioma tan repetido de Aristóteles, *nihil facit frustra* [215], «Dios y la naturaleza nunca crean algo que sea inútil» [216].

En cierto sentido, Vitoria había expuesto —aunque claramente ésta no era su intención— la principal contradicción de la hipótesis original de Aristóteles. Pues si el esclavo natural es incapaz, como afirma Aristóteles, de participar en el estado de felicidad *(eudaimonía),* también será incapaz de lograr su fin apropiado *(télos)* como hombre. Si la naturaleza nunca crea nada que sea incapaz de lograr sus fines por sí mismo —porque algo así sería inútil— entonces, el esclavo natural no puede ser un hombre. Por el mismo argumento, el indio que ha demostrado tantos atributos de hombre no puede ser un esclavo natural.

Al poner de relieve la creencia de que una vez que existe la razón *in potentia,* no puede dejar de lograr su realización, por mucho que tarde en realizarse el proceso, Vitoria estaba señalando el mismo argumento que Bernardo de Mesa había expuesto veintiséis años antes: si intentamos aplicar la categoría de esclavo natural a cualquier criatura de la que tenemos alguna razón para pensar que es un hombre, la concepción de la armonía esencial del universo de Dios está en peligro. Pues para ser un hombre, en primer lugar, el indio debe estar *en posesión* de la facultad de razonar y esa facultad debe ser capaz de alcanzar el estado de realidad mediante la educación moral [217].

Al intentar evitar las consecuencias del argumento de Aristóteles, como había hecho Palacios Rubios, con la implicación de que el indio ni era un hombre completamente ni un esclavo natural completamente, se habían oscurecido las categorías en discusión según los términos establecidos por Vitoria (la necesidad de que todas las cosas naturales cumplan sus fines).

---

214 *Ibid.*
215 Por ejemplo, *Pol.,* 1523 a; *PA* 961 b, *GA* 736 b, 741 b, 744 a.
216 «De insulanis», en Vitoria, 1967, p. 199.
217 Véase Sorabji, 1974, pp. 124-129.

Como Vitoria sabía, las categorías, en particular las antropológicas, deben determinarse de acuerdo con criterios «fijos», estáticos y casi indivisibles». Para ser de alguna utilidad, las distinciones biológicas y psicológicas de las especies tienen que estar tan claramente definidas como los números. Si se añade o se resta una unidad, se obtiene un número diferente [218]. Lo mismo es cierto del cerebro humano, que no es una substancia que admita grados (*Metaph.* 1043 b).

La insistencia implícita de Vitoria en que ningún hombre puede ser potencialmente humano sin serlo realmente era crucial para él y para sus sucesores, porque tocaba el factor principal de su interpretación de la ley natural, su esencia. Para los tomistas, los atributos de las cosas no eran, como para los nominalistas, totalmente dependientes de la voluntad de Dios, sino que eran una parte esencial de éstas. El calor, usando el ejemplo de Vitoria, es la esencia del fuego [219]. Es lo que lo distingue de otros elementos, y el fuego seguiría siendo caliente incluso aunque no hubiera Dios. Desde luego, Dios podría crear una sustancia que fuera como el fuego en todos los aspectos excepto en el hecho de que no quemara. Pero estaríamos equivocados si considerásemos que esta sustancia es la *misma* que el fuego, pues un cambio tan significativo en la característica de una cosa la coloca en otra categoría. El material que no quemó a Shadrach, Meshach y Abed-nego en el horno no era fuego frío, sino un elemento único creado por Dios con un fin especial.

Obviamente, algunas propiedades de las cosas son más esenciales para éstas que otras. En las matemáticas, se dice que lo «exacto» es válido. Un triángulo no es nada más que una figura con tres lados. Pero en casos más complejos, una cosa sí puede contener propiedades accidentales o atributos que no afectan sustancialmente a su esencia [220]. La característica esencial del hombre sin duda es la razón. Incluso es posible encontrar hombres con otras formas (*Hetaph.* 1044 a) [221]. Ciertamente, razonaba Vitoria, Dios podría haber creado una criatura sin ojos, sin oídos, sin piernas, y que viviera en la oscuridad, pero tendríamos que seguir llamándola hombre si mostrara algún indicio de poseer una mente racional [222].

Los indios, como las criaturas sin sentidos y sin miembros de la imaginación de Vitoria, difieren en muchas características de los otros hombres, pero esto no les priva de su humanidad esencial. Para que un hombre sea humano y también incapaz de deliberación —para que un hombre

---

218 Aquino, Ia IIae q. 5, art. 1; *Prima pars*, q. 93, art. 3 ad. 3; y véanse las observaciones de Kenny, 1964, p. 71.

219 Vitoria, 1960, p. 1099.

220 Vitoria, 1932-1952, 3, p. 11, y 1934, 1, p. 8.

221 Clarck, 1975, p. 25.

222 Vitoria, 1932-1952, 3, p. 11.

cumpla las condiciones de Aristóteles para la esclavitud natural— tendría que vivir en otro mundo, un mundo donde las condiciones necesarias para la vida humana fueran distintas de las que conocemos en éste. Melchor Cano estaba llegando a la misma conclusión cuando en una conferencia sobre los *Secunda secundae* pronunciada siete años después de *De indis,* dijo que si los indios fueran esclavos naturales «hubiera sido quizá prevista otra cosa por Dios» [223]. Pero los teólogos estaban notoriamente incómodos con los interrogantes contradictorios y Melchor Cano desdeñó éste sumariamente. El débil cerebro humano no puede saber qué «otros mundos» podría haber creado Dios (o quizá ha creado ya) si así lo decidiese, pero para los tomistas una cosa era cierta: como quiera que éstos fuesen, deben observar las mismas leyes de la probabilidad que son válidas en éste. Lo demás está fuera de lo posible y, como Cano informó a su audiencia, «en filosofía moral, los argumentos no deben tratar de cosas imposibles». Los indios no pertenecen, ni podrían pertenecer, a algún mundo inimaginable en el que las categorías se estableciesen por criterios completamente desconocidos. Eran hombres «consta que tienen costumbres muy ordinarias» [224].

Los verdaderos esclavos naturales pueden existir todavía junto con los hombres salvajes, los pilosos, los sátiros y similares, pues la naturaleza es capaz de una variedad infinita, pero no serán, como son los indios, criaturas capaces de un comportamiento civilizado, por muy elemental y primario que sea este comportamiento. El jurista Diego de Covarrubias escribió en 1547:

> Entiendo que sus palabras [de Aristóteles] se refieren a hombres creados por la naturaleza de tal manera que andan errantes por los campos, vagabundos y sin ley, sin forma alguna política; enfin diré hombres nacidos para obedecer y para servir a otros como bestias y fieros animales... Pero yo dudo que los indios se cuenten entre el número de éstos; véanlo quienes, habiendo viajado hasta ellos, hayan conocido sus costumbres, sus instituciones y su ferocidad. Una cosa es verdadera y manifiesta: que viven en urbes, ciudades y aldeas; nombran reyes, a quienes obedecen, y ponen en práctica otras muchas cosas; lo que demuestra que tienen conocimiento de las artes mecánicas y la moral, y están dotados de razón [225].

223 Cano, «De dominio indorum», 32^{r-v}.

224 *Ibid.* Cf. Soto, 1568, ff. 102^{v}-103^{r}.

225 Covarrubias, «De iustitia belli», f. 40^{r}. Todos los sucesores de Vitoria insistían en que los «bárbaros» y los esclavos naturales eran los que vivían de forma *completamente* incivil. Véase, por ejemplo, Francisco Suárez, para quien los bárbaros eran los «qui nullam habent humanam politiam et nudi prorsus incedunt carnibus vescuntur humani». No todos los infieles eran bárbaros, continuaba, porque muchos son claramente más capaces que los cristianos. Suárez, 1954, 2, pp. 156-157.

Covarrubias estaba haciendo la misma observación general sobre las implicaciones psicológicas de la cultura india que Vitoria. Como los indios han demostrado, o parecen haber demostrado, con su organización social que pueden llegar a un conocimiento de la realidad *(res)*, sólo pueden pertenecer al género *homo sapiens*. Por otra parte, el verdadero esclavo natural es una criatura marginal temible que podría cazarse como un animal salvaje, pues su misma existencia era una amenaza para la naturaleza humana [226]. Pero como José de la Peña (1513-1564), compañero de Las Casas durante mucho tiempo y profesor de teología en Salamanca, observó, «nunca se ha descubierto una raza *(natio)* así» [227]. La generación a la que Peña pertenecía, la de los teólogos que habían sido discípulos de Vitoria, Soto, Domingo Bañez, Martín de Ledesma y Suárez finalmente, eran todos de la misma opinión [228]. Como uno de los comentaristas modernos de Aristóteles, en último término la Escuela de Salamanca sólo podía hacer la teoría de la esclavitud natural lógica y moralmente aceptable negando la existencia misma de la criatura que intentaba describir [229].

10

Vitoria había demostrado claramente que la teoría de la esclavitud natural no podía utilizarse para describir el comportamiento frecuentemente «antinatural» de los indios. Pero todavía era necesario explicar ese comportamiento, y explicarlo de una forma que no amenazara a la convicción de que todos los hombres verdaderos deben ser criaturas perfectibles y de que cada causa debe, en palabras de Bernardo de Mesa, «producir su fin». La solución de Vitoria a este problema fue la obvia: nada, argumentaba, es erróneo de forma inherente en la composición de la mente india, el problema se encuentra en las influencias que ha sufrido. «Creo», dijo, «que el hecho de que nos parezcan tan idiotas y romos *(insensati et habetes)* proviene en su mayor parte de su mala y bárbara educación».

En esto se parecían mucho a los campesinos pobres de Europa. «Incluso entre nuestra propia gente», continuó Vitoria, «pues también entre

---

226 Suárez, 1621, p. 630. Si existieran tales hombres, «tunc enim non titulo religionis sed titulo, ut ita dicam, defensionis humanae naturae».

227 «Sed nunquam fuit inventa talis natio». Peña, «Compendium», f. 156^{v}.

228 Báñez, 1595, p. 79; Ledesma, 1560, f. 255^{r}; Suárez, 1621, p. 630.

229 «Podemos concluir que Aristóteles considera la esclavitud ni disparatada psicológicamente ni repulsiva moralmente. Desde luego, no hay esclavos naturales en el mundo, por lo que la idea sigue siendo teorética.» Fortenbaugh, 1977, p. 131.

nosotros vemos que muchos nombres del campo bien poco se diferencian de los brutos animales» [230].

La analogía era evidente e instructiva. Para todos los hombres educados que habitaban en ciudades, los campesinos eran parecidos en condición, si no en clase, a los animales entre los que trabajaban. Como los indios, estaban privados de cualquier comprensión real del mundo en que vivían. Lo que Voltaire más tarde denominó burlonamente «les prétendus sauvages d'Amérique» no eran inferiores en ningún sentido a los salvajes que uno encontraba diariamente en el campo, «viviendo en cabañas con sus familias y unos pocos animales, expuestos constantemente a todas las inclemencias de las estaciones» [231]. Los campesinos europeos, «hablando una jerga que nadie entiende en las ciudades, con pocas ideas y, por lo tanto, pocas expresiones», no tomaban parte en la vida civil y se les consideraba menos capaces de lo que un observador denominó «los ejercicios superiores del espíritu» [232] que incluso a la clase de los artesanos, precisamente porque esa clase, por muy baja que fuera, «eran gente de la ciudad» [233].

Se pensaba que los campesinos, como los indios, eran proverbialmente estúpidos y, por lo tanto, sus pasiones les dominabas fácilmente. Insistiéndoles, pocos hombres podrían haber negado que los campesinos poseían una facultad de razonar completamente desarrollada como los demás hombres. Pero lo que estaba muy claro para el hombre civilizado es que esta facultad rara vez tenía la oportunidad de ejercitarse. Las semejanzas que se observaban entre los campesinos y los indios también se manifestaban en la otra dirección. La palabra «Indias» pronto se convirtió en un término para describir cualquier entorno en el que los hombres vivieran en la ignorancia de la fe cristiana y de las formas apropiadas de vida humana. Los misioneros jesuitas hablaban constantemente de «estos indios» de Asturias, Calabria y Sicilia, y los Abruzzos, regiones donde, afirmaban, las gentes del campo vivían como salvajes, polígamos y aparentemente politeístas [234]. Tampoco es sorprendente que la palabra indio se extendiera rápidamente a todos los hombres, independientemente

---

230 Vitoria, 1967, p. 30.

231 Voltaire, 1963, 1, pp. 22-23.

232 Noue, 1967, pp. 606-607.

233 Solórzano Pereyra, 1648, p. 235, también clasificaba a los indios con los vagabundos y los mendigos debido a su supuesta renuencia a trabajar.

234 Véase, por ejemplo, el licenciado Herrera a Dionysio Vázquez, 20 de septiembre de 1568: «no ay indias donde vuestros ministros van por tantos peligros de agua y otros miserias que tengan mas necesidad de entender la palabra de Dios que estas asturias». ARSI, MS Hisp. 109, f. 53^{v}. Véase también *ibid.*, f. 55^{r}; Hisp. 100, f. 238^{v}; Hisp. 102, f. 330^{r-v}; Hisp. 119, f. 218^{v}; Lus. 70, f. 36^{v}. Sobre Italia,

de su raza, que se desviaban de la fe ortodoxa, incluso a seres, por otra parte tan civilizados, como los holandeses [235].

La simple comparación de Vitoria fue repetida por casi todo los que entraron en contacto con los indios [236]. El teólogo Alonso de la Veracruz, por ejemplo, que había pasado muchos años en la ciudad de Méjico, señaló a los que afirmaban que el indio era una especie inferior de hombre, que su estilo de vida, como el de los campesinos españoles, se debía al hecho de que no vivían en una verdadera *politia*. Una vez que se les reunía en agrupaciones políticas y se les albergaba en ciudades, su capacidad innata para gobernarse a sí mismos aparecía inmediatamente [237]. En otras palabras, las mentes de los hombres estaban casi completamente determinadas por el entorno en que vivían.

Pero el campesino que vivía «con las bestias» fuera de las murallas de la ciudad también era, como todas las masas de campesinos pobres, una parte necesaria del plan de Dios para la humanidad. Pues, decía Soto, usando una vez más la dicotomía cuerpo/espíritu de Aristóteles, Dios había creado al rico para gobernar y al pobre para trabajar, «Y este fue el saber y la prouidencia de Dios: que ouiesse ricos / que como anima sustètassen y gouernassen los pobres / y los pobres que como cuerpo siruiessen a los ricos / que labrassen la tierra: e hiziessen los otros oficios necessarios a la republica» [238].

Las implicaciones de esta afirmación están suficientemente claras. En un mundo ideal, la élite de cualquier sociedad se compondrá de sus miembros más capaces, mientras que aquellos sobre los que gobiernan realizan el trabajo meramente mecánico que requieren todas las comunidades civiles bien ordenadas. La condición y las obligaciones sociales de los pobres son muy parecidas a las del esclavo natural, con una distinción

---

véanse Prosperi, de próxima publicación, y Venturi, 1952, 1, p. 324. A menudo se aludía al *mezzogiorno* italiano como «Indie de quaggiù». Ginzburg, 1972, p. 657.

235 Leonard Kessel, a Francisco Borja, habla de predicar en los Países Bajos «in qua indios qui a calvinistis fuerunt seducti videntur redire ad Ecclesiam Catholicam». ARSI, MS Gem. 140 ff. 44v-45r.

236 Por ejemplo, en 1517 los gobernadores jerónimos de La Española habían llevado a cabo la primera de muchas encuestas sobre la «capacidad» de los indios. La preguntá principal que hicieron a los colonos sobre esto fue: si se les diera la libertad, ¿serían los indios capaces de trabajar su tierra «como lo hace un campesino en Castilla?». *Ynformación que los reverendos padres de Sant Xerónimo tomaron de los dichos testigos*, impreso en *CDI*, 34, pp. 199-229 en 207. La encuesta se repitió con el mismo cuestionario en Cuba en 1533. «Testimonio de lo que se hizo en la villa de Bayamo en favor y por la libertad de los yndios», AGI, Patronato, 231, núm. 3, *ramo único*.

237 Veracruz, 1968, 2, p. 372.

238 Soto, 1545, ff. iii. Sin embargo, la autoridad citada por Soto es *PA* 961 b 4, donde la distinción cuerpo/alma se hace en términos biológicos, no psicológicos.

fundamental: el hombre pobre no es inferior de forma *innata* a su señor; aunque menos dotado, menos inteligente, sin embargo es capaz de observar los *prima praecepta* de la ley natural y, con la ayuda de sus señores, incluso de hacer la transición a los *secunda praecepta,* por lo tanto, es capaz de adquirir conocimiento y virtud y, en resumen, de lograr su fin *qua* ser humano. Para Vitoria y sus sucesores, el indio, como el campesino pobre era un hombre, quizá un tipo inferior de hombre, pero un *homo sapiens* a pesar de todo. Como Pablo III había afirmado en términos claros en la bula *Sublimus Deus* de 1537, el indio cumplía todos los requisitos para su admisión en la *congregatio fidelium* y, de esta forma, para la posibilidad de la salvación eterna [239].

También había otra dimensión teórica, y, para nuestros fines, de más largo alcance, en las analogías de Vitoria. Pues insistiendo en que la educación era responsable del comportamiento del indio, Vitoria le había liberado efectivamente de una semi-racionalidad intemporal y vacía, y le había colocado en un espacio histórico donde podía estar sujeto a las mismas leyes de cambio, progreso y declive intelectual que los demás hombres, cristianos o no cristianos, europeos o no europeos.

11

Por «educación» Vitoria no se refería a la simple enseñanza dada al niño, aunque ésta también contribuía a la formación de la mente, sino a lo que Aristóteles denominaba «habituación» *(ethismós; EN,* 1103 a), la formación del «intelecto especulativo» [240] hasta el punto en que pueda deducir exactamente y sin ayuda los *secunda praecepta* de la ley natural. Como ya hemos visto, los primeros principios de la ley natural han sido creados por Dios, existen fuera del tiempo y se implantan en el hombre en su nacimiento (aunque él no los percibirá hasta que llegue a una cierta edad). Pero la deducción de los *secunda praecepta,* de donde derivan todas las normas y leyes promulgadas de la comunidad, dependen del funcionamiento del intelecto humano, y como éste es necesariamente un instrumento imperfecto, incluso los hombres sabios pueden llegar a *praecepta* falsos. Los cristianos, que están guiados por la revelación, raramente se extravían, excepto cuando ellos mismos se dejan arrastrar al pecado por las maquinaciones de Satán. Esto les ocurre frecuentemente a los «bárbaros» y a otros paganos, que no tienen esa guía.

Así, el cronista dominico Diego Durán observó que aunque algunos cristianos pueden ser tan toscos como los indios, sin embargo tienen la

---

[239] Impreso en Hera, 1956.
[240] Soto, 1568, f. 12^r.

guía necesaria porque en el origen de sus pensamientos está la fe. Por otra parte, los indios, obligados a depender de la fe humana, son incapaces de interpretar el mundo correctamente y, por lo tanto, creerán todo lo que se les diga. Para probar esto, Durán citó los muchos casos de sincretismo en la observancia religiosa posterior a la conquista. Los indios, decía, ignoraban la ley «que es la fundamental y total, de no creer en Dios quien adora a otro dios y esto es general en todos los hombres y generaciones del mundo» [241]. El objetivo de este ejemplo era mostrar que, al no distinguir claramente entre unas creencias que eran ciertas y otras que eran falsas, el indio parcialmente cristianizado, de hecho, estaba demostrando una incapacidad para percibir lo que era correcto de lo que era erróneo. Y peor aún, al mezclarlo, revelaba que era incapaz incluso de reconocer que lo correcto y lo erróneo eran cosas diferentes y diametralmente opuestas [242].

Aunque los «bárbaros» y los paganos en general pueden estar guiados por la luz de la sabiduría natural, frecuentemente, como los indios de Durán, no pueden interpretar la ley natural correctamente. Sin embargo, esto no se debe necesariamente, como pretenden algunos como el Cardenal García Loaysa, a que sean hombres sin mentes auténticas y, por lo tanto, incapaces de construir silogismos correctamente; ocurre porque la ley natural, aunque generalmente se considera inmutable, a menudo es oscura. «Es posible», comentaba Soto, «que haya salvajes tan pervertidos en sus costumbres y tan ofuscados por el error que no consideren como pecado lo que la ley natural prohíbe» [243]. El tipo de error al que Soto se está refiriendo puede ocurrir no sólo con aquellos preceptos que están alejados de los primeros principios, como la mentira útil y la simple fornicación, sino también con otros que están más cerca (como, probablemente, el canibalismo) y por esto se pueden reconocer más fácilmente. Soto continuaba, «hombres han sido encontrados en el Nuevo Mundo, según hemos sido informados por personas dignas de crédito, que no sólo permitían impunemente los pecados nefandos contra la Naturaleza, sino que tampoco los consideraban como culpa. Por esta razón puede haber

---

241 Durán, 1967, 1, p. 4.

242 En la vida india todo era incontrolado y contradictorio. El indio era una criatura de extremos, que no conocía el término medio, que para los aristotélicos siempre era lo más perfecto. «El natural de los Indios», escribió un observador del siglo XVII, «por la mayor parte es todo extremos: porque o son demasiadamente tímidos, o totalmente fieras». Acosta, «el doctor Miguel de Acosta Granada *(sic)*, presbytero, canonigo de la catedral del nuevo reino de Granada».

243 «Possunt enim barbari tanta morum vitiositate perverti atque errorem perversitatibus offuscari, ut pro peccatis non ducant, qae lex natura vetat.» Soto, 1568, f. 13r, y Soto 1967-1968, p. 37.

pueblos y Gobernantes que establezcan leyes en contra de la Naturaleza» [244]. La existencia de estos grupos plantea un problema. Si el consenso es un instrumento de conocimiento adecuado, ¿cómo es posible que grandes grupos de hombres actúen contra la razón? En otras palabras, ¿por qué y cómo puede la ley natural estar tan profundamente oscurecida? La respuesta más convincente estaba, como Soto ya había sugerido, en la fuerza coercitiva de la costumbre. Pues los hombres, no menos que los perros de Licurgo [245], son criaturas del entorno en el que han crecido. Las costumbres que gobiernan los momentos irreflexivos de sus vidas cotidianas se las habían inculcado desde arriba y habían llegado a ser aceptables por habituación. Se consideraba que estaban tan profundamente inculcadas que Vitoria pensó que serían necesarios seiscientos años para que una costumbre que, por razones históricas hubiera cesado de ser vinculante, cayera finalmente en desuso [246]. «La influencia de las costumbres *(consuetudines)* y del aprendizaje», escribió Juan Bodino resumiendo las enseñanzas de Aristóteles sobre esta cuestión, «es tan grande en los asuntos naturales y humanos que generalmente se convierten en hábitos *(mores)* y toman la fuerza de naturaleza». Ciertamente, la costumbre era para el hombre una «segunda naturaleza» [247].

Como hemos visto, las leyes y costumbres de las verdaderas sociedades civiles están destinadas a hacer de sus miembros buenos ciudadanos y, por consiguiente, hombres virtuosos. Si las leyes y costumbres de la comunidad son «antinaturales», los hombres que las observen se harán malvados en vez de buenos, y pronto serán incapaces de seguir los dictados de la razón. Así, la ley natural misma pronto se desgasta por la acción habitual, de forma que «en lo relativo a los segundos preceptos y mandamientos, algunas veces puede borrarse de las mentes de los hombres» [248].

Esto plantea otra cuestión: ¿cómo es posible que las criaturas naturales conciban leyes antinaturales para vivir de acuerdo con ellas? La res-

---

244 «Sunt enim (ut a fide dignis accepimus) reperti inter illos mortales Novi orbis qui nefandam turpitudinem contra naturam non solum impune permittebant verum nulla culpa denotabant.» *Ibid.*

245 Se decía que Licurgo había criado dos perros de la misma camada, uno para cazar y otro doméstico, y que cuando llegaron a adultos habían adquirido naturalezas completamente distintas. Este fue un caso muy discutido; véanse, por ejemplo, las observaciones de La Primaudaye, 1580, f. 243[r-v].

246 Vitoria, 1960, p. 104. Se refiere a la prohibición de la Iglesia griega de consumir la sangre o la carne de animales ahogados. El hecho de que ese precepto para el que no pudo encontrar ninguna explicación en la ley natural, *sea* una costumbre, es lo que le da su autoridad. Véanse también Aquino, Ia IIae q. 103, art. 2, y las observaciones de Las Casas, 1975, f. 149[r].

247 Bodino, 1650, p. 147, y Las Casas, 1942, p. 92, citando *Mem.* 451 b.

248 Soto, 1586, f. 12[r].

puesta se encuentra en el origen social y humano último de las prácticas normativas. Como hemos visto, las leyes y las costumbres se forman por deducción a partir de los primeros principios de la ley natural. Pero para que puedan ser vinculantes, todas las leyes, y algunas costumbres, tienen que promulgarse. La promulgación es un acto histórico que depende de la autoridad de algún hombre o grupo de hombres. Los «legisladores ancianos» de la raza; y no todos esos hombres, avisaba Soto, habían actuado de acuerdo con la ley natural [249]. Sin embargo, después de que la promulgación había tenido lugar, las observancias antiguas adquirían una autoridad tan enorme que se hacía difícil, si no imposible, que los miembros de la comunidad vieran lo que eran realmente sin la ayuda de algún extraño. Pues la falsa conciencia vincula al hombre tanto como la verdadera. El impulso a seguir a un gobernante «malo» —si tiene algún derecho a la autoridad legítima— es tan fuerte como el impulso a seguir a uno «bueno» [250].

Las costumbres eran dictados sociales y por muy insensatas que le parecieran al extraño, el que las practicaba rara vez, o nunca, veía la necesidad de cuestionarlas. Cuando un viajero francés preguntó a un indio sobre la finalidad de la *covada* («une coutume assez particulière»), la única respuesta que recibió de «un sauvage de bon sens» fue «porque hace a las mujeres más dóciles y se introdujo hace mucho tiempo» [251]. En otras palabras, nunca había visto ninguna razón para preguntarse por qué estaban practicando lo que era una antigua costumbre. Los antropólogos modernos están acostumbrados a esas respuestas, pero para el viajero de los siglos XVI y XVII meramente confirmaban la opinión de que la razón natural casi nunca, o nunca, puede vencer a la fuerza de la costumbre.

Incluso cuando la razón se hacía sentir lo suficiente como para indicar que algo fallaba, nunca era lo suficientemente fuerte como para persuadir al hombre de que tomara medidas drásticas para abandonar las antiguas prácticas. El franciscano Juan de Torquemada observó que algunos indios practicaban rituales «en lugares secretos, y ocultos, altos, y monstruosos, cercados de arboledas y plantas, cubiertos con sus espesuras y sombras». El creía que hacían esto porque eran lo suficientemente racionales como para percibir que deberían avergonzarse de lo que estaban

---

249 «Omnium quae a lege naturae fluunt, naturalis ratio reddi potest: non autem omnium quae a mairoribus constituta sunt.» *Ibid.*, f. 14r.

250 Aquino, Ia IIae, q. 19, art. 5 ad. 6. Cf. *In secundum sententiarum*, dist. 39, q. 3 ad. 3.

251 Anónimo. «Voyage des isles de l'Amérique», f. 13v. Cf. los comentarios de un observador: «son estos naturales casi indiferentes en materias de religión», pero están firmemente apegados a «las illusiones y fabulas de su gentilismo solo porque viene de sus maiores». Anónimo, «Estado actual del catholismo *(sic)*», f. 8v.

haciendo, y deseaban que nadie presenciara sus «torpes sacrificios» [252]. Pero antes de que los cristianos llegaran allí, no habían tenido ni la guía ni el coraje necesarios para cambiarlos.

Por lo tanto, se creía que la tradición y el respeto debido a los antepasados tenían un poder sobre las mentes de los hombres que, sin la guía divina, podría conducirles a actuar permanentemente desafiando a ley natural. Pues como Las Casas había señalado, un niño criado entre los «sarracenos» nunca podría llegar a conocer los artículos de la fe cristiana —y por lo tanto, a entender la vida verdaderamente, «por el camino ordinario... en virtud de los hábitos inculcados». Sólo por la educación, viviendo continuamente entre cristianos, «formando un hábito adquirido» se conduciría a ese niño a la verdad [253].

Esta visión del origen de la ley y de la función de las prácticas normativas en la estructura de la comunidad era profundamente afín al carácter fuertemente conservador del pensamiento político del siglo XVI en España. Las leyes de los indios podían haber sido malvadas, pero al defender su derecho a observarlas, los indios estaban demostrando una lealtad encomiable a sus tradiciones. Incluso hombres como Palacios Rubios admitían que los indios tenían el derecho a defender sus leyes antiguas hasta que se hubiera demostrado su insensatez [254].

A la luz de tales creencias, los misioneros vieron que su tarea principal era la de instruir. Los indios no eran judíos o musulmanes, a quienes se tenía que obligar a aceptar una religión que sus propias creencias despreciaban. Eran meramente un pueblo ignorante y extraviado que pronto vería la luz de la razón después de que se hubiera eliminado el bagaje de su antigua forma de vida. Es decir, una vez que desaparecido el efecto de lo que Soto denominó la «impedimenta humana» [255] que durante siglos había impedido a los indios deducir correctamente los *secunda praecepta* de la ley natural a partir de los *prima,* podrían ver por ellos mismos los principios racionales sobre los cuales debe basarse cualquier forma de conocimiento. Pues estaba claro para la mayoría de los europeos que los indios no entendían correctamente la realidad [256] —lo que frecuentemente se denomina las «cosas», *res*— del objeto formal de conocimiento. Es

---

252 Torquemada, 1723, 2, pp. 131-132.

253 Las Casas, 1942, p. 72.

254 Palacios Rubios, «De insulanis», f. 14r, y Zavala, 1954, p. 34.

255 Soto, 1568, f. 12v.

256 Véase, por ejemplo, la reacción típica de Francesco Guicciardini respecto a la información que recibía de América. Decía que como los indios no tenían «scienza, non esperienza alcuna delle cose», eran «non altrimenti che animali mansueti». Guicciardini, 1929, 2, p. 131. Sobre esta y otras respuestas italianas a los descubrimientos, véase Romeo, 1954.

decir, carecían de *scientia*, porque la ciencia es precisamente la capacidad de extraer conclusiones a partir de premisas establecidas y de inferir leyes generales a partir de dichas conclusiones [257]. Para los tomistas, esta capacidad sólo surge de un hábito mental [258] que los indios, debido a las circunstancias peculiares en las que su cultura se había desarrollado, habían perdido, y que ahora debían devolvérselo los europeos. Misioneros como Pablo de Arriaga sostenían que, en primer lugar, era necesario educarlos en las artes liberales y después en las ciencias, incluyendo la teología [259]. Después de todo, era un lugar común, reiterado por Las Casas, Acosta y los que, como ellos, tenían alguna fe en la capacidad natural de la mente india, el que el conocimiento de las cosas divinas sólo podía alcanzarse después de comprender las cosas del mundo sensible. Incluso Moisés, escribía Acosta, «que nos enseñó los principios de la elocuencia divina», sólo pudo hacerlo después de «haber preparado su mente no formada en todas las cosas de los egipcios» (es decir, las ciencias naturales) [260]. Sólo formando su mente hasta el punto en que pudiera interpretar correctamente el mundo real de la naturaleza en que vivía, el indio podría comprender los misterios de la fe cristiana.

el modo de atraer a los hombres al conocimiento de la fe [dijo Las Casas a los futuros misioneros] y de la religión es tan semejante, y mejor dicho, es igual al modo de atraerlos al conocimiento de la ciencia; el modo natural de atraer a los hombres al conocimiento de las ciencias es un modo persuasivo con respecto al entendimiento, y motivo excitativo o suavemente atractivo con relación a la voluntad [261].

La fe cristiana no estaba, como advirtió el jesuita Ludovico Bertonio, «contra la razón», a pesar de la complejidad evidente de la teología. La fe misma se adquiere por el bautismo, pero la comprensión necesaria de «las cuestiones de los misterios» de esa fe sólo llegará mediante una preparación cuidadosa de la mente racional [262].

Pero en opinión de muchos, en particular después de que se había demostrado que los indios todavía continuaban practicando sus antiguas religiones en secreto, esta limpieza de la mente india mediante la educación en la *scientia* europea podría revelar no sólo verdades teológicas, sino también una capacidad inimaginable hasta entonces para perjudicar a la Iglesia cristiana. El misionero pisaba un terreno peligroso. Incluso

257 *EN*, 1139 b, 1140 b; Aquino, 1969, p. 341, líneas 101-116 (libro 6, lect. 3).
258 Aquino, Ia IIae q. 54, art. 4 ad. 3. Véase Maurer, 1974.
259 Arriaga, 1968, p. 218.
260 Acosta, 1590a, p. 59.
261 Las Casas, 1942, p. 52.
262 Bertonio, 1612, f. A3ᵛ.

sus preguntas en el confesionario podrían «abrir los ojos a la malicia» [263] y revelar cosas que se deberían mantener en secreto.

Sin embargo, la mayoría de los observadores más comprensivos rechazaron esta idea de que un indio educado sería más peligroso para el delicado tejido del mundo cristiano en América que uno ignorante. Pero todos reconocían que el proceso de la educación sería, en el mejor de los casos, lento. Casi un siglo después de que Vitoria pronunciara *De indis*, el franciscano Juan de Silva explicaba en los mismos términos aristotélicos que Vitoria había empleado, que los indios seguían siendo incapaces de comprender el mundo natural o el orden moral, incapaces, como él lo expresó, de distinguir «entre bueno y malo, ni hazer diferencia del cardo a la lechuga» [264]. Era necesario enseñar a los indios lo que los demás hombres sabían por intuición, incluso había que enseñarles, en opinión de Silva, que eran «hombres racionales que tiene alma sensitiva, racional, y inmortal» [265]. Para Vitoria y los que, como Silva, seguían su tendencia intelectual, la relación entre el indio y su señor sólo podía ser paternalista. La mente india era completa como la de su señor, pero como había permanecido tanto tiempo en la oscuridad de la infidelidad, y bajo el influjo de una religión brutal y diabólica, sus facultades racionales todavía eran inmaduras.

12

Lo que Vitoria proporcionó en *De indis* fue un argumento para refutar a «algunas personas», en palabras de Bernardino de Minaya, «tenidas del vulgo por sabias», que creían firmemente que «los indios americanos no eran verdaderos hombres con alma racional, sino una tercera especie de animal, entre hombre y mono, criada de Dios para el mejor servicio del hombre». Y había hecho esto cambiando la dirección de sus argumentos a otra línea de la psicología de las facultades de Aristóteles [266]. Pues la deducción obvia que se extrae de todo lo que se ha dicho es que el indio no es una «tercera especie», sino una especie de niño completamente desarrollado que tiene todas las facultades racionales, pero

---

263 Agustín de Vetancurt advirtió a los misioneros de que una pregunta indiscreta «en esta gente sea abrir los ojos a la malicia». Vetancurt, 1673, f. 02ʳ. Sobre el debate acerca de la conveniencia de educar a los indios, véase Labayes, 1958, y sobre la cuestión análoga de la renuencia de los españoles a crear un clero nativo en América, Boxer, 1978, pp. 14-22.

264 Silva, 1621, f. 42ʳ. Existe una versión anterior de esta obra en un pliego fechado en 1613, en BNM, MS 13239.

265 *Ibid.*, f. 23ʳ.

266 Minaya a Julián Garcés, 1536, impreso en Cruz y Moya, 1955, 2, p. 46.

potenciales, en vez de actuales. Era necesario educar a los indios para que percibieran lo que otros hombres perciben sin esfuerzo, para que aceptaran lo que otros hombres consideran axiomático sin ninguna reflexión previa. Como hemos visto, Aristóteles consideraba a los niños poco más que animales en tanto que su razón permanecía en el estado de llegar a ser [267]. No eran agentes libres, no podían acceder, como había observado Vitoria, a la ley natural y tenían la misma condición que el esclavo. «Mientras el heredero es niño» decía Vitoria citando a san Pablo, «en nada se diferencia del siervo» [268]. Igual ocurría con el indio. Como los niños de otras razas, un día se convertirá en un ciudadano libre e independiente de una *pólis* verdadera. Pero hasta que llegue ese momento, debe permanecer por su propio bien bajo la tutela justa del rey de España. Ahora su condición es parecida a la del esclavo, pero no es de esclavo. El indio es, dijo Soto recordando las observaciones de Palacios Rubios, al mismo tiempo un esclavo y un hombre libre cuya condición, como la describiría Domingo Báñez posteriormente, implicaba «una aceptación amplia y general» de una relación entre él y su dueño que exigía amor y confianza por ambas partes [269].

De indis destruyó eficazmente la credibilidad de la teoría del esclavo natural como explicación del comportamiento heterodoxo del indio. Después del análisis de Vitoria estaba claro para todos sus seguidores que como modelo, como paradigma, no había logrado ajustarse a la realidad que se proponía explicar. A partir de entonces, el indio dejaría de ser algún tipo de «hombre natural», por muy ambigua que sea la interpretación de esa expresión. Ahora era, a pesar de todas sus deficiencias, como los demás hombres, un ser cuyas acciones sólo se pueden explicar adecuadamente en función de su cultura. «Este bárbaro», por definición un «extranjero», ahora estaba «dentro»; «dentro», es cierto, en el nivel social y humano más bajo posible: socialmente, como campesino, una criatura brutal que vivía fuera de la trama de asociaciones, las pautas de comportamiento y formas de lenguaje y expresión que se consideraban juiciosas y que constituían la vida del hombre civilizado; psicológicamente,

---

267 Los niños no «tienen» la ley natural igual que no «tienen» el hábito de adquirir la virtud. Esto viene más adelante con el desarrollo del espíritu lógico. Vitoria, 1952, p. 25.

268 Vitoria, 1967, p. 28, citando a Gálatas, 4,1.

269 Báñez, 1595, p. 79. «Et eadem ratione dominium naturale quod responderet isti servituti non est proprie dicendum dominium nisi en generali quadem significatione et ampla acceptione.» Soto, 1568, ff. 102ᵛ-103ʳ. De forma similar, Vázquez de Menchaca, 1668, p. 52, y Covarrubias: «At servius, quam diximus natura ipsa constituti, non pertinet ad coactionem nec necessitatem, nec dominium sed ad honorem et reverentiam, senioribus a junioribus; generosis ab ignobilis, parentibus a filiis, marito ab uxore debitam.» Covarrubias, 1679, 1, p. 685.

como un niño, ese ser irreflexivo cuya capacidad para razonar es limitada y que está dominado por las pasiones. Pero «dentro», a pesar de todo.

Elevando, por así decirlo, el origen de la inferioridad del indio respecto al europeo desde los primeros preceptos de la ley natural a los secundarios, y modificando la analogía empleada para definir la relación del indio con su señor, Vitoria y sus sucesores estaban defendiendo, como harían los grandes teóricos del derecho natural en el siglo XVII —Puffendorf en particular— que cualquier hombre que sea capaz de saber, incluso retrospectivamente, que algo le conviene, puede decirse que está de acuerdo con ello, incluso aunque no haya ejercido la libre elección [270]. Este contractualismo ineludible se ajustaba convenientemente a la tesis de la mayoría de la Escuela de Salamanca, desde Vitoria a Suárez, de que aunque el poder último del Estado dependa de un contrato entre el pueblo y sus gobernantes, las condiciones de ese pacto no son consecuencia de un acuerdo libre, sino que han sido determinados de antemano por la ley natural [271].

Aunque todas las comunidades humanas tienen orígenes históricos, el orden social es, para el hombre, una condición predeterminada y existía en la mente de Dios incluso antes de que se cumpliera en la tierra. Por lo tanto, una vez que el contrato original entre los hombres se había realizado, se pensaba que tenía una existencia intemporal y que no estaba afectado por los cambios sociales concretos. El poder siempre estaba en el pueblo, pero sólo, usando los términos de Suárez, *in fieri,* no *in conservari* [272]. Los inferiores socialmente no podían elegir cómo o quién les gobernaba. Pero el gobierno seguía ejerciéndose con su consentimiento. Para cumplir su parte del contrato social, tenían que acordarlo voluntariamente, igual que los indios tenían que aceptar su subyugación voluntariamente. La «barbarie» del indio confería a los españoles el *dominium* político, pero sólo mientras se ejerciera en favor de los indios, y no de los españoles. Realmente, mientras los indios siguieran siendo como niños de quienes los españoles tenían el deber de ocuparse *(accipere curam illorum).* Consideremos, dijo Vitoria a su audiencia, el caso de una región en la que todos los adultos hubieran perecido, dejando «sólo a los niños y a los adolescentes que tenían algún uso de razón, pero que todavía estaban en los años de la niñez y la pubertad. Parece evidente que los

---

270 Plamenatz, 1963, 2, p. 213.

271 Vitoria, 1960, pp. 161-164. La *regia potestas* deriva de la ley natural. La república transfiere su autoridad a sus gobernantes, pero no les confiere poder. «Quamvis enim a respublica constituatur (creat namque respublica regem) non potestatem, sed propriam auctoritatem in regem transfert.» *Ibid.*, p. 164. Véase un estudio más detallado en Mesnard, 1951, pp. 620-639.

272 Suárez, 1613, p. 225.

príncipes podían ocuparse de ellos y gobernarlos mientras permanecieran en ese estado» [273]. Incluso podría argumentarse que el gobierno español no era tanto un derecho como una obligación de caridad, sin embargo, Melchor Cano rechazó esta idea posteriormente sobre la base de que ningún acto de caridad puede suponer coerción [274].

La consecuencia de los argumentos de Vitoria fue hacer inaceptable la teoría del esclavo natural, al mismo tiempo que retenía el marco original de la psicología de Aristóteles. La idea de que el indio era un niño natural no era nueva en sí misma. Era similar a las opiniones irreflexivas de innumerables colonos y misioneros que habían conocido personalmente a indios reales [275]. En cierto sentido, incluso es una reacción natural de cualquiera que se enfrente a personas que aparentemente se comportan de una forma extraña y sin sentido, y como los indios no estaban acostumbrados a tener que explicar su comportamiento, pocas veces podían dar una explicación adecuada de por qué actuaban como lo hacían. Pero la hipótesis de Vitoria, al estar basada en una teoría sobre la forma en que *todos* los hombres llegan a comprender la ley natural, proporcionaba una explicación razonada para una suposición a la que otros llegaban intuitivamente. Al exponer su argumento en términos de la psicología bipartita de Aristóteles, había explicado lo que significaba ser un niño y, de esta forma, había abierto el camino a una explicación histórica y evolutiva del mundo amerindio, de la cual, como veremos, se benefiarían en último término otros hombres —como Las Casas y Acosta— cuyos objetivos intelectuales eran distintos, pero que, a pesar de esto, estaban en deuda con los logros de Vitoria.

13

De indis no era un documento claramente radical desde el punto de vista político. Pero al rechazar todos los argumentos más tradicionales a favor de la conquista y emplear una serie de preceptos derivados de la ley natural, era lo suficientemente insólito como para que algún colono

---

273 Vitoria, 1967, p. 198.

274 Cano, «De dominio indorum», f. 31v.

275 Véase, por ejemplo, el *Códice franciscano*, 1941, p. 59: «porque ellos son como niños, y para bien regirse hanse de haber con ellos como con los niños los maestros de las escuelas». Y el *Códice Mendieta*, 1892, 2, p. 28: «Considero que puestos en subjección de los españoles, totalmente acobardaon y amilanaron y perdieron el estilo de su gobierno, no tomanda tampoco el de los españoles, porque aún no es para ver *(sic)*, y quedaron en el estadio, capacidad y talento como de los muchachos como de nueve a diez años, necesitados de ser regidos por tutores o curadores como menores de edad.»

temiera que los profesores se proponían discutir al emperador sus derechos sobre el imperio [276]. También irritó al emperador mismo, que respondió con una severa reprobación al prior de San Esteban (el convento dominico al que pertenecía Vitoria): «Algunos maestros y religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y repeticiones del derecho que nos tenemos a las yndias yslas e tierra firme del mar océano... y porque tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría e sin primero nos abusar dello mas de ser muy perjudicial y escandaloso podría traer grandes ynconvenientes en deservicio de Dios» [277].

A partir de entonces se prohibió toda discusión pública sobre el tema y se ordenó que fueran confiscados todos los escritos que estaban en circulación. Sin embargo, en los años que siguieron a *De indis*, éste, como muchos otros edictos similares, tuvo poco o ningún efecto. Sobre la cuestión india, al menos, la Escuela de Salamanca presentó un frente unido. Por ejemplo, en 1540 Bartolomé de Carranza, el desafortunado cardenal arzobispo de Toledo, pronunció una *relectio* en San Gregorio de Valladolid sobre «las cosas de Indias». En el curso de sus conferencias sobre la *Summa* al año siguiente trató el tema de nuevo, con cierta extensión, bajo el título sin concesiones «Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere Indos novi orbis» [278]. Su conclusión fue la misma que la de Vitoria, y la expresó en un lenguaje incluso más «perjudicial y escandaloso». El rey de España era el tutor de los indios, una posición que, después de todo, le había conferido, o impuesto, Alejandro VI, y «cuando (los indios) ya no necesiten ningún tutor, el rey de España debería dejarles en su libertad antigua y conveniente» [279].

Aproximadamente en la misma época, Melchor Cano pronunció una *relectio* que ya he citado. *De dominio indorum*, cuyo planteamiento general es idéntico al de Vitoria, llegando a repetir, casi literalmente, la analogía de Vitoria entre los indios y la hipotética tierra de niños y ado-

---

[276] El encomendero era Sarmiento de Gamboa. Véase Bataillon, 1965, pp. 291-308, que refuta la absurda noción de Alonso Getino (1930, p. 168), de que las palabras de Vitoria conmovieron tanto la conciencia de Carlos V que consideró la posibilidad de abandonar las Indias.

[277] Impreso en Getino, 1930, pp. 150-151.

[278] La *relectio* no se conserva, pero como las *relectiones* generalmente estaban muy relacionadas con un curso de conferencias, el Manuscrito Vaticano (Carranza. «Annotationes in 2 a 2 ae») probablemente es una versión anterior o resumida de ésta.

[279] «Cum iam non indigeant tutore Rex Hispaniarum debet relinquere indos in sua prima et propria libertate.» *Ibid.*, f. 53. Al considerar este título, Carranza fue más que circunspecto: «De his [los argumentos de que se debía instruir a los indios y después liberarlos] sunt argumenta pro utraque parte, sed ego nullo ponerse tamen in summam resolutionem dixi.» *Ibid.*, f. 54^r.

lescentes abandonados [280]. La misma obra, o un fragmento de ella, también influyó en la primera conferencia de Cano en la cátedra de Teología en 1546. Un año más tarde, Diego de Covarrubias trató el problema indio con cierta amplitud en una serie de conferencias sobre las regulaciones *(regulae)* jurídicas pronunciadas en la facultad de derecho de Salamanca con el título «De iniustitia belli adversus indos» [281].

Si añadimos a estas conferencias las observaciones sobre la cuestión india que aparecen en las obras que empezaron como *relectiones* o como notas para conferencias de Soto, Báñez, Ledesma, Domingo de Cuevas y otros, se verá claramente que en los años que siguieron a *De indis*, la justicia de las conquistas españolas y la naturaleza del indio americano formaron el tema principal de cualquier discusión sobre la naturaleza y el origen de las sociedades humanas o sobre la autoridad de la ley. También se verá que los discípulos de Vitoria siguieron fielmente su enfoque a estos temas y que sus opiniones tomaron un carácter de ortodoxia.

Dentro del marco académico es evidente que la obra de Vitoria y de sus sucesores se consideraba concluyente. Pero el debate sobre la naturaleza y la condición del indio también se estaba llevando a cabo en otros lugares menos organizados que las aulas de las grandes universidades.

Desde la década de 1520, el Consejo de Indias había escuchado una multitud de opiniones conflictivas sobre la condición mental de los indios y sobre la forma justa y apropiada de gobernarlos. En 1542, en un intento de poner algo de orden en la cuestión, la corona había promulgado las famosas Nuevas Leyes que finalmente abolieron la encomienda. No obstante, tres años después, el emperador se vio obligado a derogar muchas de estas leyes ante una furiosa reacción de los encomenderos y la imposibilidad práctica de hacer cumplir una legislación muy impopular en el otro lado del mundo.

Durante estos años, la lucha de los misioneros para que a los indios se les diera un tratamiento humano también explotó en una guerra abierta cuando Las Casas y sus seguidores comenzaron a negar la absolución a los encomenderos que no habían compensado a los indios con quienes habían cometido injusticias [282]. Estas batallas involucraron a las universidades en varios aspectos. Los profesores, en particular Domingo de Soto y Melchor Cano, estaban estrechamente relacionados con la corte. Pero las facultades de teología y las órdenes misioneras de esta época estaban dominadas por los dominicos, como lo estarían, en la última parte del siglo, por los jesuitas. Finalmente, estaba la presencia de Las Casas, el

---

280 Cano, «De dominio indorum», f. 30r.

281 Véase la página 10 anteriormente.

282 Véase la página 36 anteriormente.

agitador constante. Entre 1547 y 1551, Las Casas pasó bastante tiempo en San Gregorio de Valladolid, donde, si las acusaciones de sus enemigos son ciertas, se ocupó en persuadir a sus compañeros religiosos de la justicia de su cruzada personal contra los «bandidos impíos» que habían devastado las Indias «con la muerte de miles y centenares de miles de personas, hasta quedar casi desiertas» [283]. Su influencia sobre ciertos miembros de la Escuela de Salamanca, y muy claramente sobre el teólogo Juan de la Peña, es evidente por los textos. Pero también es probable que contribuyera a mantener viva la realidad de la situación en América en la mente de hombres como Soto, que encontró su interminable retórica agotadora y poco convincente [284].

El contacto más abierto y, para nuestros fines, más decisivo entre los teólogos de Salamanca y los polemistas del mundo no académico tuvo lugar en el famoso debate de Valladolid en 1550-1551 entre Las Casas y el humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda. Uno de los resultados de este debate, que examinaré en el siguiente capítulo fue el demostrar a los escritores de la generación siguiente las formas en que la antropología de los teólogos de Salamanca, su insistencia en el papel de la habituación en la formación de las comunidades humanas, podría usarse para explicar algunos de los hechos reales de las sociedades indias.

---

[283] Las Casas, 1975, f. 241r-v. La residencia de Las Casas en San Gregorio se trata en González Monteagudo, 1975.

[284] La amistad de Las Casas con Carranza se trata en Tellechea Idígoras, 1959; sobre su relación con Cano, véase Pereña, 1956, pp. 258-262.

5. El retórico y los teólogos: Juan Ginés de Sepúlveda y su diálogo, *Democrates secundus*

1548 ?

En 1584, tres de los mejores discípulos de Vitoria, Melchor Cano, Bartolomé de Carranza y Diego de Covarrubias fueron convocados para examinar una obra del capellán del emperador y cronista oficial, Juan Ginés de Sepúlveda. Esta obra, *Democrates secundus sive de justis causis belli apud Indos,* era, como pronto veremos, el argumento más virulento y decidido a favor de la inferioridad del indio americano que se había escrito [1].

No obstante, Sepúlveda provenía de un mundo intelectual distinto del de Cano y sus compañeros. Aunque educado inicialmente en España, había pasado gran parte de su vida adulta en Italia. Allí había estudiado, o eso era lo que decía, con Pietro Pomponazzi cuando asistía al colegio español en Bolonia [2]. Le había protegido Alberto Pío, príncipe de Carpi, a quien había defendido públicamente contra Erasmo; y había sido amigo, entre otros, de Paulo Giovio y de Aldo Manuzio. Sepúlveda era un traductor competente, aunque no distinguido, de Aristóteles y autor de

[1] Fue publicado por M. Menéndez y Pelayo en 1892 con el título «Democrates, alter sive de justis causis belli apud indos» en el *Boletín de la Real Academia,* 21, pp. 257-369. He utilizado la edición de Angel Losada (Sepúlveda, 1951). La narración más detallada de la vida de Sepúlveda se encuentra en Losada (1959) y en *De vita et scriptis Jo. Genesii Sepulvedae cordubensis comentarius,* en Sepúlveda, 1780, 1, pp. i-cxii.

[2] Se refiere a él como «Petrus Pomponatius praeceptor meus, familiaris tuus» en la epístola de dedicatoria a Alberto Pío de su traducción de *Parva naturalia.* Sepúlveda, 1552, f. AA5^{v}.

varias obras sobre historia y política, e incluso sobre teología y derecho [3]. Pero a pesar de su relación con el mundo intelectual más abierto del aristotelismo italiano, parece que sus ideas siguieron siendo rígidamente ortodoxas y muy chauvinistas. Inseguro incluso sobre los peligros de su propio amor por la cultura clásica, Sepúlveda estaba lejos de ser el humanista ilustrado en que muchos historiadores han intentado convertirle [4]. En su época fue, en palabras de Marcel Bataillon, un representante típico de los que prepararon el camino a «la restauración dogmática de Trento» [5].

El *Democrates secundus,* que es tanto chauvinista como dogmático, probablemente se compuso en 1544, a sugerencia de Fernando de Valdés, el cardenal arzobispo de Sevilla y presidente del Consejo de Castilla. Sepúlveda presentó la obra, como era habitual, a los censores reales y recibió el *nihil obstat* del hermano de Francisco de Vitoria, Diego, y de un abogado civil llamado Alvaro Moscoso. Sin embargo, en este punto intervinieron «ciertas personas del Consejo de Indias» y sin duda temiendo que el tono inflamado del libro pudiera crear descontento político en las Indias, recomendaron que no se imprimiera [6].

El *Democrates secundus* pasó entonces a las universidades de Alcalá y Salamanca para juicio. Aunque uno de los jueces, Diego de Covarrubias, claramente admiraba a Sepúlveda y a su obra, e incluso llegó a mencionar al *Democrates secundus* en sus conferencias de 1547-1548 [7], ambas universidades condenaron el libro. No obstante, el propio Sepúlveda afirmó más tarde que esto no reflejaba la opinión de la universidad, sino que había sido obra de algunos «corruptores», un grupo no nombrado, cuyos miembros tenían tanto prestigio y conocimientos, que habían logrado sobornar a los demás jueces [8]. Y detrás de las maquinaciones de este grupo él percibió, y probablemente estaba en lo cierto, la mano de Las Casas. En julio de 1550 escribió a Antoine Perrenot de Granvelle, obispo de Arras y en aquella época primer ministro de Carlos V en Augsburgo, que su libro

---

[3] Sus obras se enumeran en Losada, 1959, pp. 329-402.

[4] Parece que realmente compartía la opinión de muchos eclesiásticos conservadores que pensaban que el estudio de la cultura clásica había preparado el terreno a Lutero. Véase *De fato et libero arbitrio contra Luterum* en Sepúlveda, 1780, p. 470.

[5] Bataillon, 1966, p. 409.

[6] Los acontecimientos se describen en una carta del Comendador Mayor de la orden de Santiago, Juan de Zúñiga, al rey, impresa en Marcos, 1947, pp. 51-53. La decisión de Alcalá está atestiguada por Alvaro Gómez de Castro, 1569, ff. 226v-227r.

[7] «Quod late probant et optime Genesius a Sepúlveda in libri 1 de *Justitia belli adversus Indos.*» Covarrubias, 1547-1548, f. 41v.

[8] Sepúlveda, 1780, 4, p. 330.

fue aprouado por todos quantos doctos lo leyeron sin passion antes que el obispo de Chapa *(sic)* [Las Casas] tomasse la mano de vurdir la tela que vrdio en salamanca y alcalá con mañas suyas y fauores de otros a quien pesaua que io oviesse diclarado la verdad contra lo que ellos avian aconsijado o escripto [9].

Desgraciadamente, no se conserva ninguna de las disposiciones que los jueces debieron escribir en esta ocasión, por lo que no podemos saber si la versión de los hechos de Sepúlveda tiene algo de verdad. Sin embargo, al menos parece probable, dado el amplio apoyo que el *Democrates secundus* recibió de los miembros de órdenes religiosas, oficiales reales e incluso del contingente que no seguía a Vitoria dentro de las universidades (juristas como Moscoso, por ejemplo) que los principales oponentes de Sepúlveda, los «otros» a los que se refiere en su carta a Granvelle, fueran verdaderamente teólogos [10]. Ciertamente, en una carta sarcástica enviada a Melchor Cano después de la condena del *Democrates secundus,* Sepúlveda acusó al teólogo de ser su crítico más duro y el artífice principal de su derrota [11]. La respuesta de Cano también es instructiva. No era el hecho de que Sepúlveda hubiera escrito un libro moralmente ofensivo lo que le preocupaba, sino el reto de Sepúlveda a la autoridad de Vitoria y al método de investigación de Vitoria. Cano escribió simplemente «cómo el celebrado doctor Fray Francisco de Vitoria, que es merecedor de todo respeto, ha escrito extensamente sobre esta cuestión y en oposición a sus opiniones, nosotros podíamos hacer poco más que rechazar su opinión [de Sepúlveda], por haber argumentos en contra que no pueden ser despreciados» [12].

Sin embargo, al no haber ningún testimonio, es imposible conocer los motivos precisos, si los hubo, en que los teólogos basaron su rechazo, puesto que el hecho de que Sepúlveda no tuviera en cuenta las opiniones

---

9 Sepúlveda, «Cartas». Estoy agradecido al Dr. David Lagomarsino por haberme proporcionado una xerocopia y su transcripción de este valioso documento.

10 «Yo he entendido que su Majestad manda que se haga junta de letrados que determinen la manera que se ha de tener para hazer la conquista de indias y que los theologos sean frai bartholome de miranda [Carranza] y frai domingo de soto y frai melchior cano, y estoi espantado de quien tal consejo dio a su Majestad porque no se podian nombrar en españa otros mas contrarios al proposito de su Majestad para su onrra y consientia y hazer lo que conuiene a la conuirsion de aquellas gentes.» *Ibid.* Para una narración más detallada de la lucha entre Sepúlveda y las universidades, véase Padgen, 1981.

11 *Jo Genesius Sepulveda doctor theologus Melchiori Cano doctori theo.,* en Sepúlveda, 1780, 3, pp. 1-20. La correspondencia entre Sepúlveda y Cano está paginada por separado.

12 *Ibid.,* pp. 34-35.

de Vitoria no habría sido razón suficiente para denegar la licencia a la obra. Aquí también sólo tenemos la versión de Sepúlveda de lo que ocurrió. La objeción principal al *Democrates secundus,* la «doctrina cierta» a la que Alcalá se refería en su informe final, era, según Sepúlveda, la «causa de belli barbarica» y, más explícitamente, el «dogma derivado del primer libro de la política de Aristóteles» (una referencia clara a la teoría de la esclavitud natural).

Y afirmaba que esto estaba fuera de disputa, puesto que no sólo provenía de Aristóteles, sino que también estaba de acuerdo con la ley natural [13].

Puesto que *Democrates secundus* es una defensa de los derechos de la corona española en América, se refiere en primera instancia a los derechos de propiedad o a lo que en el lenguage de los escolásticos se denominaba *dominium rerum.* Para Vitoria y sus seguidores los derechos *(iura)* eran naturales. Pertenecían al hombre como especie. Una vez establecido que los indios eran hombres, aunque en estado infantil, era obvio que tenían que disfrutar de todos los derechos de los que disfrutaban otros pueblos —incluido el derecho de propiedad. Podían perder estos derechos a causa de actos ilícitos de agresión, o podían, como cualquier otro pueblo, renunciar voluntariamente a ellos —algo que más tarde Las Casas señaló que efectivamente habían hecho. Pero ningún hombre «civilizado» podría afirmar que carecían de derechos, ni que la estructura de su sociedad o la naturaleza de sus creencias podrían alterar su estado. Como Vitoria apuntó, citando a San Mateo, el sol brilla tanto para los justos como para los injustos. Sin embargo, la principal declaración de Sepúlveda se basaba en el derecho romano y en el principio humanista de que los derechos eran objetivos, no subjetivos, y que el *dominium,* el derecho de posesión, sólo podía ser ejercido en sociedad por seres civilizados. Como los indios no vivían en sociedad, tal y como él se propuso demostrar, no podían ser beneficiarios de derechos. Además, como los juristas humanistas con los que se identificaba, Sepúlveda sostenía que la tierra y los derechos sobre su fruto han sido entregados al hombre para su uso, del cual el hombre no debería *abusar.* Al fracasar en el cultivo provechoso de la tierra y al utilizar el oro y la plata para fines idólatras, los indios abusaron claramente de lo que Dios les había dado, como también abusaron de los derechos que tenían sobre sus propios cuerpos al practicar el canibalismo y los sacrificios humanos. Sepúlveda sostuvo que la relación histórica de los indios con la tierra y sus productos podría parecerse a la de un hombre que ha sido privado de sus posesiones por un tribunal, pero al que se le ha concedido un derecho de uso

[13] *Ibid.,* p. 59.

(ius utendi) limitado sobre ellas hasta que la sentencia haya sido promulgada formalmente. La llegada de los españoles, enviados a América por la Divina Providencia, constituyó esta promulgación [14].

Las objeciones de los teólogos salmantinos a esta perspectiva con la que Sepúlveda daba cuenta del *dominium* de los amerindios derivaban de su rechazo a todo argumento en favor de los derechos objetivos. Eran también hostiles a la idea de que la idolatría de los indios les pudiera privar de derechos, ya que esto conduciría directamente al argumento de que los derechos —y por lo tanto la soberanía política— podrían derivarse no de las leyes de Dios, sino de la Gracia de Dios; un argumento éste que, como Vitoria señaló, era compartido por los «heréticos modernos», es decir, por los luteranos y calvinistas, y reforzaba la teoría hugonote de la revolución. En cierta medida, *Democrates secundus* amenazaba claramente con debilitar la esencia de la refutación de los teólogos salmantinos a los luteranos. Pero creo que también está claro que no era sólo este argumento, o cualquier otro argumento, lo que constituyó la causa principal de su rechazo. Más bien sugeriría que las verdaderas críticas de Melchor Cano al diálogo —cuyos argumentos nunca discutió abiertamente— y a los propios intentos de Sepúlveda por refutar las objecciones de los teólogos, hacían que el problema residiera menos en lo que Sepúlveda realmente *dijo* que en el modo en que lo dijo.

Claramente el diálogo de Sepúlveda no es, como ha pensado uno de sus comentaristas modernos, una «investigación» sobre algo tan lejano del mundo intelectual de Sepúlveda como la posición precisa que ocupa el indio como entidad individual dentro de la hermandad universal del hombre» [15]. Porque no observa, y tampoco lo pretendía, las convenciones lingüísticas reconocidas para una empresa así. El *Democrates secundus* era la obra de un hombre que, a pesar de sus pretensiones de ser un erudito en todas las ramas del conocimiento —filosofía, retórica, derecho e incluso teología [16]—, era más conocido por sus obras literarias. Sepúlveda era un humanista, y, en opinión de los teólogos de Salamanca, un humanista con la presunción que compartían muchos de su clase de especular sobre temas para los que no estaba suficientemente preparado. Su diálogo, aunque trata de cuestiones que Vitoria y sus sucesores consideraban de naturaleza teológica, era una obra explícitamente literaria, un ejercicio en el persuasivo arte de la elocuencia. Pero los jueces de las universidades, a quienes se les había pedido que valorasen sólo las

---

[14] He tratado de una manera más extensa este aspecto de la obra de Sepúlveda en «Dispossessing the barbarian: the lenguaje of Spanish Thomism and the debate over the property rights of the American Indians» en Pagden, 1987.

[15] Fernández-Santamaría, 1977, p. 211.

[16] Losada, 1959, pp. 38-39.

doctrinas que contenía, lo habían leído como si fuera un tratado de teología moral. El *Democrates secundus* no había obtenido la aprobación en Salamanca y Alcalá porque no había logrado lo que J. L. Austin denominó «captar» [17] a un grupo de lectores que no conocían, o pretendían ignorar, las complejas intenciones de su autor. Pues si la obra de Sepúlveda se lee como teología, su tono es histérico, y sus juicios —como declararon los jueces de Alcalá y Salamanca— «heterodoxos» y formulados incorrectamente.

El propio Sepúlveda era muy consciente de la diferencia señalada entre el contexto lingüístico en que pretendía que se leyera su obra y el contexto en que él sabía que sus jueces la leerían. Esto es evidente no sólo por sus propias observaciones indignadas sobre la forma en que sus palabras se habían interpretado, sino también, y más importante, por los argumentos empleados en la *Apología* del *Democrates secundus,* que, intentando desconcertar a sus críticos, había publicado en Roma en 1550 [18]. Este texto se describe como un resumen «a la manera escolástica» [19] del diálogo original; y su objetivo era exactamente contrarrestar el daño producido por el hecho de que Melchor Cano y sus compañeros no hubieran comprendido las intenciones lingüísticas de Sepúlveda, «porque no están acostumbrados a leer libros de naturaleza *literaria*» (las cursivas son mías) [20]. Sepúlveda intenta hacer esto demostrando que con los métodos escolásticos convencionales y usando las fuentes escolásticas tradicionales se podía llegar a las mismas conclusiones a las que él llega en su diálogo. De esta forma, la *Apología* reduce lo que tiene que decir el interlocutor principal del diálogo, el propio Demócrates, a un conjunto de simples proposiciones. Sepúlveda omite aquí su principal recurso retórico, la teoría de Aristóteles de la esclavitud natural (a la que volveré), y en su lugar encontramos el argumento agustiniano, con el que pocos teólogos de Salamanca hubieran estado en desacuerdo, de que la esclavitud es un castigo al pecado. Sepúlveda mantenía que esto podía aplicarse a los indios por sus faltas contra la naturaleza [21]. La *Apología* también hace una interpretación bastante libre de las observaciones de Aquino sobre la esclavitud natural en su comentario sobre la *Política*. Este texto también proporcionó a Sepúlveda el respaldo de una fuente *teológica*

---

[17] Austin, 1962, p. 116, y véase Skinner, 1970, 1972.

[18] *Apologia Ioannis Genesii Sepulvedae pro libro de iustis belli causis. He* utilizado la edición impresa en Sepúlveda, 1780, 4, pp. 329-351.

[19] *Ibid.*, p. 330. En una carta de 1546 a Antonio Agustín, que era un gran admirador del *Democrates secundus* y escribió un prefacio a la *Apologia,* hablaba de la obra como una «summam in more scholastico». Sepúlveda, 1780, 3, p. 249.

[20] *Ibid.*

[21] *Ibid.*, 332-334.

impecable para la proposición, por otra parte bastante dudosa, en que se basa gran parte de la argumentación del diálogo para demostrar que el «bárbaro» cultural está sometido al hombre «civilizado» *por naturaleza*[22].

Sepúlveda era consciente a lo largo de su lucha con los doctores de las universidades no sólo de que su obra se estaba leyendo de una forma que falsificaba su verdadero significado, sino también de que al presentar sus opiniones sobre los temas tratados en el *Democrates secundus* —temas que, según los teólogos, ellos eran los únicos completamente competentes para discutirlos— estaba cruzando una línea divisoria peligrosa y casi invisible entre lo que Peter Winch ha denominado un «universo coherente de discurso»[23] y otro. Los teólogos de Salamanca eran celosos guardianes de la integridad de su disciplina. No podía permitirse que alguien que no tuviera la preparación necesaria y sin experiencia en los métodos usados en la investigación teológica presentara una opinión sin discutirla, en particular una opinión sobre un tema tan delicado como la condición y la naturaleza del indio. Sepúlveda, como Erasmo antes que él, era un extranjero académico, un intruso, un retórico, y para empeorar las cosas había argumentado sus tesis sobre la base de lo que Melchor Cano describió como la «autoridad de los filósofos que seguían a la razón natural». Los teólogos insistían en que tales fuentes requerían una evaluación cuidadosa por la «razón humana natural» y, más importante, a la luz de las enseñanzas de los padres de la Iglesia[24]. Aunque Sepúlveda sin duda era capaz de realizar el primer tipo de examen, su falta de consistencia, en opinión de Cano, como teólogo hacía improbable que pudiera realizar el segundo.

Sepúlveda sabía que los teólogos podían reducir muy fácilmente a mero diletantismo el talento para la «filosofía», y en particular el tipo de exégesis humanista que él practicaba. Sepúlveda se quejaba a su amigo Martín de Oliván, que le alabó por su talento literario y su cultura secular, que los doctores de las universidades sólo lo hacían para suscitar dudas sobre su capacidad como teólogo[25]. En su carta a Granvelle también se manifiesta esta sensación de frustración por haber sido mal interpretado y excluido del círculo intelectual al que él creía que su obra le daba derecho a pertenecer. Se quejaba de que sus jueces «trabajan de

[22] *Ibid.*
[23] Winch, 1967.
[24] Cano, 1569, pp. 531-532. Sepúlveda también defendía su uso de Aristóteles en el *Democrates primus*; véase Mechoulan, 1974, pp. 91-97.
[25] Sepúlveda, 1780, 3, pp. 246-247.
[26] Sepúlveda, «Carta»: «ellos trabajan de diminuir la auctoridad de mi libro diziendo que yo he estudiado mas en lenguas que en theologia».

diminuir la auctoridad de mi libro diziendo que yo he estudiado más en lenguas que theología»[26]. Su queja no era infundada. En toda la breve correspondencia de Melchor Cano con Sepúlveda está la insinuación velada de que los retóricos no deberían mezclarse en asuntos teológicos; y en *De locis theologicis,* aunque concede graciosamente que Sepúlveda no era completamente ignorante *(abhorrens)* en teología, Cano le describe como «distinguido en el arte de elocuencia» (es decir, la retórica) y continuaba mostrando cómo esto le había llevado (en el *Democrates secundus*) a utilizar erróneamente sus fuentes[27].

Ciertamente, el *Democrates secundus* debía leerse como una obra de literatura. Es un ejercicio hábil de retórica política en apoyo de las «guerras» indias de la corona de Castilla. También es una contribución —como demuestran su escenario, el nombre de su protagonista y el título[28]— a otro debate relacionado sólo circunstancialmente con la naturaleza o la condición de los indios americanos, un debate entre los que, como Sepúlveda, veían la virtud en la gloria militar, y los que, especialmente Erasmo y Vives, consideraban la guerra como un mal que todos los cristianos deben evitar[29]. De hecho, el *Democrates secundus* es la obra final de una trilogía que empezó en 1529 con la *exhortio* de Sepúlveda a Carlos V para que organizase otra cruzada contra los turcos. Ninguna de las obras de su trilogía —ni *Ad Carolum ut bellum suscipiat in Turcas,* ni *Democrates primus,* ni *Democrates secundus*— se proponían inspirar, explicar o legitimar, como las declaraciones de los teólogos: su finalidad era persuadir.

El peso principal de la defensa de Sepúlveda de la «guerra justa» contra los indios se basa en la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles. Sepúlveda parece haberla escogido, en parte al menos, porque en la época en que escribía es probable que la considerara incontrovertible al tener el apoyo, o parecer tenerlo, de John Mair y Palacios Rubios. Aunque posteriormente, en su carta a Granvelle (escrita después de que Salamanca y Alcalá hubieran rechazado su obra), atacó a Vitoria y a sus sucesores como los enemigos de la política de la corona en América[30], no hay ningún indicio en el *Democrates secundus* de que hubiera leído o supiera algo sustancial sobre los argumentos expuestos por Vitoria en *De indis.* Pero no era sólo su ortodoxia aparente y sus orígenes en un texto del filósofo clásico con más autoridad lo que daba su atractivo a la teo-

[27] Cano, 1569, p. 555.

[28] Véase Sepúlveda, 1951, p. 2, donde la conexión es explícita.

[29] Véase Prosperi, 1977-1978, pp. 510-515.

[30] Sepúlveda, «Cartas»: «Porque sepa vuestra señoria que lo que los que antes de mi escriuieron en esta materia delas indias fueron estos tres (Carranza, Soto y Cano) y frai francisco de vitoria y el magistral gaetano todos frailes de santo do-

ría de la esclavitud natural. También era apropiada para el objetivo de Sepúlveda en otro sentido, y quizá más importante, porque al utilizar polaridades simples estaba particularmente adaptada, como veremos, a los tropos retóricos que constituyen la estructura organizativa de gran parte del *Democrates secundus.*

El principal interlocutor del diálogo, el propio Demócrates, es un cristiano rígidamente ortodoxo y español chauvinista, que emplea el lenguaje de un moralista romano, hábil en transformar los complejos argumentos de los filósofos clásicos en máximas fácilmente comprensibles, en convertir los axiomas en metáforas.

La obra está construida por medio de un recurso que los retóricos del siglo XVI denominaban *antítheta* —el contraste de opuestos que, en palabras de San Agustín, «proporciona las figuras más atractivas de la composición literaria» [31]. Así, el diálogo de Sepúlveda comienza con el encuentro de los dos interlocutores, el portavoz imperial Demócrates y el moderadamente luterano Leopoldo, ambos obviamente racionales, incluso razonables, pero uno de ellos está claramente en lo cierto en sus opiniones y el otro equivocado. Como explica Demócrates, hay dos sistemas de conocimiento que pueden definir el comportamiento de los hombres: la ley y lo que él denomina «filosofía» [32]. Aunque no son en sí mismos antitéticos, pueden producir definiciones antitéticas de palabras clave. La palabra *servus*, por ejemplo, tiene un significado distinto en cada sistema. Para el jurista, el esclavo es meramente un cautivo de guerra (y Sepúlveda lo denomina *mancipiu*) [33]; para los «filósofos» es una criatura que muestra «una torpeza ingénita de entendimiento y las costumbres bárbaras e inhumanas» [34]. Para cada tipo de *servus* también hay un tipo particular de dominio. El primero es meramente servil. Pero el segundo, afirma Demócrates tomando un término que Plauto utiliza para describir la relación entre los niveles superior e inferior de la jerarquía doméstica, es «heril» [35]. No es necesario decir que Demócrates considera al indio americano como un esclavo «natural» que posee algunos derechos —similares a los de los sirvientes domésticos «libres» *(ministri)* [36]—, pero sin libertad de acción personal.

---

mingo y todos escriuieron diziendo o dando a entender que esta conquista es injusta.»

31 *De civitate Dei,* libro 9, cap. 18, y véase Clark, 1980.

32 Sepúlveda, 1951, p. 20.

33 *Ibid.,* p. 122. Demócrates está describiendo aquí el tratamiento apropiado para el *servus.*

34 *Ibid.,* p. 20.

35 *Ibid.,* p. 21.

36 *Ibid.,* p. 120. Demócrates diserta extensamente sobre la semejanza entre la

Finalmente, Demócrates ofrece dos series distintas de metáforas psicológicas que legitiman estos tipos de dominio. Uniendo la división tripartita que Platón hace del espíritu con lo que V. W. Fortenbaugh ha denominado «la psicología ético-política» de Aristóteles [37], Sepúlveda logra contrastar el gobierno de la mente *(mens)* sobre el cuerpo, que es «heril», con el gobierno del alma *(anima)* sobre las pasiones, que son serviles [38]. El primero implica un cierto grado de amistad (por ser el cuerpo principalmente una entidad transmisora de sensaciones pasivas) de acuerdo con la propia caracterización de Aristóteles de la relación entre el esclavo y su dueño natural, pues «hay una cierta comunidad de intereses y una cierta amistad entre el esclavo y el dueño en los casos en que ellos han sido dotados por la naturaleza para ocupar esta posición» (*Pol.* 1255 b) [39]. Por otra parte, el segundo sólo es apropiado para el *mancipium,* el esclavo civil (pues las pasiones son entidades activas y rebeldes); es una relación en la que la tiranía es el gobierno adecuado, porque aquí la relación entre dueño y esclavo se basa meramente en la ley y la fuerza. Si colocáramos estas oposiciones en dos columnas, quedarían así:

1. *El derecho*	2. *La filosofía*
Esclavo civil *(mancipium)*	Esclavo natural *(servus)*
Dicotomía alma/pasión	Dicotomía mente/cuerpo
Relación servil	Relación «heril»

Hacia el final de la obra, cuando Demócrates ya no está discutiendo con Leopoldo (ni Sepúlveda con sus lectores), sino meramente explicando a un oyente sumiso cómo son las cosas, se concede a los indios una cierta capacidad para mejorar. «Así con el correr del tiempo, *cuando se hayan civilizado más* [40] y con nuestro imperio se haya reafirmado en ellos la probidad de costumbres y la Religión Cristiana, se les ha de dar un trato de más libertad y liberalidad» (las cursivas son mías) [41].

estructura del Estado y la de la casa, con la implicación de que el indio es a la comunidad española más amplia lo que el sirviente doméstico a la casa individual.

37 Fortenbaugh, 1975, pp. 23-44.

38 Sepúlveda, 1951, pp. 20-21.

39 Cf. *ibid.*, p. 123.

40 La palabra *humanus* también se utiliza meramente con el significado de «educado» o «civilizado» y como sinónimo de «urbanus» (es decir, las virtudes asociadas con la vida en las ciudades; véase, por ejemplo, Cicerón, *De senectute,* 17.59). Pero por el contexto es evidente que Sepúlveda desea sugerir que los indios tampoco son hombres verdaderos.

41 Sepúlveda, 1951, p. 120.

Ideológicamente, no hay incoherencia entre esta observación y los intentos anteriores de Demócrates de definir al indio como un esclavo natural. Sepúlveda conocía lo suficientemente bien a Aristóteles como para saber que todas las criaturas, incluso los animales salvajes, pueden aprender por imitación, y el esclavo natural, que es capaz de clarividencia *(súnesis)*, llegará a ser más parecido a los hombres en compañía de hombres, lo mismo que ocurre con un perro. Los indios, debemos suponer, son capaces de aprender a realizar tareas domésticas, e incluso puede decirse que esto constituye su *epistéme* servil (*Pol.* 1255 b) «que un profesor de Siracusa había enseñado a los serivos por un salario» (*Pol.* 1255 b) [42]. Pero independientemente del tiempo que vivan o de lo hábiles que lleguen a ser, los indios nunca serán como otros hombres, ciudadanos con pleno derecho de una verdadera república. No pueden, como admite Demócrates, *ser* burros u osos, pero sus facultades mentales sólo son mecánicas, muy parecidas a las de las abejas o las arañas [43].

Ninguna de estas suposiciones (ni siquiera los intentos sospechosamente doctrinarios de Sepúlveda de volver a introducir la noción de que la diferencia real entre los hombres y las *similitudines hominis* es la diferencia entre cristianos y paganos) era tan nueva ni particularmente ofensiva para el público culto del siglo XVI, que, como hemos visto, consideraba a sus propias clases trabajadoras de forma muy parecida. Lo que *era* nuevo —y ofensivo— era la forma retórica que Sepúlveda utilizaba para presentar la evidencia de que los indios pertenecían a la categoría de esclavo natural, pues, como él mismo lo expresó, son «pueblos bárbaros e inhumanos, apartados de la vida civil, conducta morigerada y práctica de la virtud» [44]. Esto se demuestra en una serie de pasajes enlazados donde el contraste entre los indios y otros hombres (los españoles, en particular) se elabora en un crescendo o, utilizando el término técnico, *climax*.

Después de un extenso preámbulo sobre la naturaleza de la guerra justa y la legitimidad de la búsqueda de la «gloria duradera», se le pide a Leopoldo que compare a los españoles con los indios, quienes «en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentes y moderados, finalmente cuanto estoy por decir los monos a los hombres» [45].

---

42 Fortenbaugh, 1975, p. 55.

43 Sepúlveda, 1951, p. 36.

44 *Ibid.*, p. 22.

45 *Ibid.*, p. 33. La frase final, «denique quam Simiae propre diserim ad hominibus», ha sido borrada del manuscrito de la Biblioteca del Palacio (Madrid), utili-

Esto va seguido de un elogio de las virtudes, la nobleza y la piedad de los españoles, en particular de los españoles que participaron en el saqueo de Roma en 1527, pero que, antes de morir, intentaron compensar a sus víctimas de lo que les habían robado. «Compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión —continúa Demócrates— con las de esos *homunculi* (es decir, los indios) en los que apenas se puede encontrar restos de humanidad» [46].

Después de esta explosión sigue una lista convencional de los defectos indios: su falta de cultura o de organización civil, su canibalismo, etcétera. Como prueba de la debilidad e inestabilidad de una sociedad así, Demócrates relata la historia de la caída de Méjico, contrastando a un Cortés noble y valiente con un Monctezuma tímido y cobarde, cuyo pueblo demostró claramente su indiferencia por el bien de la nación con la deserción inicua de su dirigente natural. Los aztecas, «considerados como los más prudentes y valerosos» [47] (y también «los más humanos») [48] de los pueblos indios, al mismo tiempo son despreciados por su cobardía y condenados por su ferocidad, que sólo es comparable a la de los escitas. «¿No es prueba de que ellos son siervos por naturaleza?» [49], concluye Demócrates triunfante. Como todos los verdaderos bárbaros, los indios son criaturas de extremos, a los que se les niega el acceso a la virtud, que sólo puede encontrarse en el término medio. Un pueblo así, cuya religión es una inversión de la verdadera piedad, son ciertamente «como los puercos, que siempre tienen su vista dirigida a la tierra» [50]. «Ahora, al recibir con nuestro imperio nuestras letras —concluye Demócrates—, nuestras leyes y moral, imbuidos de la Religión Cristiana», su condición es tan distinta de la anterior «como los civilizados *(humani)* de los bárbaros, los provistos de vista de los ciegos, los inhumanos de los mansos, los piadosos de los impíos; en una palabra, y para decirlo de una vez, casi cuanto los hombres y las bestias» [51].

Lo acerbo de este lenguaje —el uso de imágenes de inversión, reservadas normalmente para las brujas y otros seres anormales, y de términos descriptivos como *homunculus,* que sugiere no sólo un crecimiento atrofiado, sino que como los *homunculi* eran cosas creadas por la magia,

---

zado por Angel Losada para su edición. Sin embargo, es casi seguro que esta supresión no se debe al copista y dudo que represente una modificación del texto. Si Sepúlveda hubiera deseado moderar su lenguaje, como al parecer cree Losada, es muy improbable que hubiera dejado sin alterar los pasajes citados más adelante.

[46] *Ibid.,* p. 35.

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid.,* p. 36.

[49] *Ibid.*

[50] *Ibid.,* p. 38.

[51] *Ibid.,* pp. 38-39.

también unos orígenes biológicos antinaturales, las continuas referencias al simbolismo animal, a los monos, cerdos y bestias en general— tenía el objetivo de crear la imagen de una criatura medio humana cuyo mundo era el opuesto del mundo humano de los que por su «magnanimidad, templanza, humanidad y religión» [52] eran los señores naturales de los indios. Sepúlveda pudo haber querido «decir» solamente que el dominio español ayudaría a elevar a los indios del penoso estado en que se encontraban al nivel de los verdaderos cristianos. Probablemente ésa era su intención, pero el efecto de su retórica fue volver a llevar al indio entre las *similitudes hominis*. Quizá no sea extraño entonces que el diálogo vituperador de Sepúlveda les pareciera a los teólogos de las universidades, como le parecía al helenista Juan Páez de Castro, la obra de un hombre *non sani capitis* [53].

[52] *Ibid.*, p. 35. La inclinación de Sepúlveda por las imágenes ofensivas o difamatorias es evidente en otra obra. En su vida del Cardenal Gil de Albornoz, por ejemplo, acusó a los fraticelli franciscanos del siglo XIV de crímenes —orgías, asesinar y comer niños, etc.— que se le imputaban al grupo del mismo nombre de mediados del siglo XV. Véase Cohn, 1976, p. 53.

[53] Citado por Bataillon, 1966, p. 663.

6. Un programa de etnología comparativa (1) Bartolomé de Las Casas

1

Para mis propósitos, el interés del *Democrates secundus* radica menos en lo que es que en el efecto que tuvo, pues la terca insistencia de Sepúlveda en que su libro se imprimiera levantó la indignación de Las Casas cuando éste ya estaba envejeciendo. La lucha que siguió tuvo como resultado, en último término, un intento serio de negociar para el indio una posición definitiva e inexpugnable en la comunidad humana como un ser «civil» y «humano».

Si bien es evidente, aunque sólo sea por la serie de acontecimientos que condujeron a los grandes debates entre Sepúlveda y Las Casas en Valladolid en 1550-1551, que la obra de Sepúlveda había encendido la cólera de Las Casas, también parece que éste nunca tuvo acceso al *Democrates secundus* mismo, a pesar de que pidió a la corona que se obligase a Sepúlveda a enviarle un ejemplar [1]. Por algunos de sus ataques posteriores a Sepúlveda, parece posible que conociera su contenido, posiblemente por Cano o por Soto, pero lo que él leyó realmente, y en lo que está basada su refutación a Sepúlveda, es una versión vernácula de una *Apología* de 1550 [2]. Esta obra, como hemos visto, reducía los argumentos del *Democrates secundus* a tres proposiciones básicas: que los indios son

[1] Las Casas, 1975, f. 11ʳ.

[2] *Ibid.*, f. 2ᵛ. Las Casas habla de que había visto una versión vernácula de una obra titulada «De justis belli causis». Se trata de la *Apologia* de Sepúlveda, de la cual se distribuyeron tres versiones vernáculas entre los miembros de la corte (Las

inferiores a los españoles culturalmente y requieren «tutela»; que sus crímenes «antinaturales» les privan de sus derechos de *dominium* y que las bulas de donación son un título válido para las conquistas españolas.

Para Las Casas, la primera y la segunda de esas proposiciones eran anatemas porque presuponían una antropología en la que las formas culturales se aceptaban como indicativos de disposiciones innatas. Los intentos de refutar esta tesis básica se encuentran en una obra extensa y digresiva titulada *Argumentum apologiae... adversus Genesium Sepulvedam theologicum cordubensem,* una versión de la cual se leyó en el famoso debate entre Las Casas y Sepúlveda, que tuvo lugar en Valladolid en agosto o septiembre de 1550, bajo la égida, *inter alia,* de Melchor Cano, Domingo de Soto y Bartolomé de Carranza [3]. Sin embargo, como veremos, es mucho más que una mera refutación de la *Apología* o del *Democrates secundus* de Sepúlveda, o incluso, como Soto observó secamente, «que todo cuanto dicho doctor tiene escripto» [4].

En respuesta al *Argumentum,* Sepúlveda, que no había estado presente en la lectura de Las Casas, compuso doce objeciones a sus tesis. Algunas de éstas reiteran puntos que había tratado inicialmente en el *Democrates secundus* (pero omitidos en la *Apología*). Sin embargo, no ofrecen ningún aspecto nuevo sobre las opiniones antropológicas o psicológicas de Sepúlveda. Las Casas respondió con doce objeciones a las réplicas. Estas consistían principalmente en una reafirmación de sus argumentos anteriores, aunque ocasionalmente —como en su defensa de una interpretación evolucionista de la historia— empleaban ideas que también aparecieron posteriormente en su extenso ensayo sobre etnología amerindia, la *Apologética historia.* El texto de la disputa, junto con un resumen del *Argumentum apologiae* de Las Casas, se imprimió a instancias de Las Casas en 1552, sin permiso y para contrariedad de Sepúlveda, con el título *Aquí se contiene una disputa o controversia entre el obispo fray Bartolomé de Las Casas y el doctor Ginés de Sepúlveda* [5].

Estas tres obras desarrollan el intento de Las Casas de encontrar una clasificación satisfactoria de los pueblos amerindios y una explicación

---

Casas, 1552c, f. Aii^{v}. En otro sitio habla de «alia quedam prolixius in codice latino quem mihi nondum videre contingit inculcare». Las Casas, 1975, f. 7^{v}.

[3] Las circunstancias del debate han sido descritas en detalle por Losada, 1959, pp. 209-211. Sin duda, Sepúlveda estaba ofendido por la decisión de los jueces (véase la p. 110 anteriormente) y en su carta a Granvelle sugirió que debían ser sustituidos por Luis de Carvajal, Luis de Villalonga, Alfonso de Castro y Alvaro Moscoso, a quienes describió como «doctos clérigos y frailes que sin pasión hablan en esta materia» y que, por supuesto, habían aplaudido su obra. «Carta».

[4] Las Casas, 1552c, f. AAii^{r} y 1908, p. 11.

[5] Las Casas, 1552c. Fue plagiado en el año de su publicación y se volvió a imprimir en París en 1646 como parte de la campaña francesa contra España.

causal convincente, pero no determinista, para su comportamiento. No obstante, la mención de la *Apologética historia* en el contexto del debate de Valladolid requiere algún comentario, puesto que la posible influencia del debate y de los escritos de Sepúlveda en su composición ha sido objeto de continuas discrepancias [6].

El tono, el método y la misma extensión de la *Apologética historia* demuestran que la obra estaba destinada a audiencias más amplias que los jueces de Valladolid. También parece evidente, basándonos en la evidencia interna, que, como el estudioso mejicano Edmundo O'Gorman ha sostenido, la mayor parte del texto se completó después de 1551, y, por tanto, no pudo haber tenido parte directa en las sesiones de Valladolid. Sin embargo, como Angel Losada y Lewis Hanke han observado, en varios puntos del *Argumentum apologiae* Las Casas se refiere a una «segunda parte» de su defensa de los indios, que habría sido compuesta en lengua vernácula y que contenía todas las pruebas empíricas necesarias para confundir a Sepúlveda [7].

Sobre la base de la evidencia interna recogida por O'Gorman y la escrupulosa omisión de cualquier referencia a Sepúlveda o a los debates de Valladolid, parece probable que el texto de la *Apologética historia* se escribió realmente después de 1551 y que presentaba los argumentos de Las Casas a una audiencia más amplia no familiarizada con los términos de la lucha de su autor con Sepúlveda. Puede haber existido una versión anterior que estuviera relacionada más directamente con los esfuerzos de Las Casas para demostrar sobre una base empírica la falsedad de las afirmaciones de Sepúlveda de que los indios eran «bárbaros». Pero si existió, no ha sobrevivido.

Lo que se ha ignorado es que está claro que el único manuscrito que se conserva del *Argumentum no* es el testimonio presentado por Las Casas en Valladolid. Hay suficientes semejanzas entre este texto y el resumen de Domingo de Soto que demuestran que el primero es una versión del segundo; pero también está claro por la carta introductoria de Bartolomé de la Vega [8] que el texto del *Argumentum apologiae* que tenemos hoy se había vuelto a escribir para publicarlo. El manuscrito —que no está numerado— también está dividido en grupos de dieciséis folios, clasificados con las letras de la A a la I, lo que puede indicar que, de hecho, fue copiado de una edición impresa. También contiene

---

[6] Véase Edmundo O'Gorman, «El señor Lewis Hanke y la apologética» en Las Casas, 1967, 1, pp. clxvii-clxix, y Hanke, 1974, pp. 74-79, 173-176.

[7] Por ejemplo, Las Casas, 1975, ff. 23^{r}, 24^{r-v}, 177^{r}, 243^{v} y 253^{r}; y véanse las observaciones de Losada en Hanke, 1974, p. 108.

[8] Está dirigida al Consejo Real y, de hecho, es una petición de licencia para imprimirlo. Por alguna razón, el original se ha omitido en el facsímil de Losada.

referencias a cosas como el desprecio de Sepúlveda por las «artes mecánicas» [9] de los indios, que, puesto que no se mencionan en la *Apología* de Sepúlveda, pero sí aparecen en sus «objeciones», sólo se pudieron haber añadido después del debate.

Las Casas escribió tanto el *Argumentum apologiae* como la *Apologética historia* para que las *leyera* un público más numeroso que los jueces del debate. Aunque el *Argumentum* sería en gran parte ininteligible sin un conocimiento de los temas debatidos en ese encuentro, hay extensos paralelos entre los dos textos que permiten leer la primera parte del *Argumentum apologiae* (una discusión del uso del término «bárbaro») como una declaración teórica que informa toda la estructura de la *Apologética historia,* una posibilidad que es más plausible por el hecho de que el manuscrito conservado de la *Apologética historia* contiene un epílogo con una versión abreviada en castellano del *Argumentum* [10].

La *Apologética historia* es, en primer lugar, un intento de demostrar, sobre la base de un inmenso cuerpo de datos empíricos e históricos, que las comunidades indias anteriores a la conquista cumplían los requisitos de Aristóteles para una verdadera sociedad civil y, en segundo lugar, de explicar por qué la cultura amerindia a veces difería radicalmente de las normas europeas, sin recurrir a la psicología bipartita de Aristóteles.

En muchos aspectos es una obra realmente «original». Los historiadores antiguos que escribieron crónicas de sociedades remotas o «bárbaras», como Herodoto, Jenofonte, Apolonio de Rodas o Diodoro de Sicilia, a los cuales menciona Las Casas esporádicamente, habían considerado su tarea esencialmente descriptiva. Ciertamente, ninguno de ellos deseaba *probar,* como Las Casas, que bajo diferencias culturales evidentes entre las razas de hombres existían los mismos imperativos sociales y morales. Como la intención de Las Casas era demostrar una semejanza fundamental entre grupos culturales muy distintos, la *Apologética historia* es, de hecho, una extensa obra de etnología comparativa, la primera, que yo sepa, escrita en una lengua europea. Y no comienza, como la mayoría de las historias cristianas, con una narración de los orígenes de la humanidad desde Adán, sino, por razones que examinaré más adelante, con una descripción completa del entorno físico en el que el indio tenía que vivir. Esta mezcla de «historia» natural no es, por supuesto, destacable en sí misma. Pero en otras historias de América, como la de Oviedo, que to-

---

9 Las Casas, 1975, f. 24^{r}.

10 Las Casas, 1967, 2, pp. 637-654. Hay otros paralelos, por ejemplo, la refutación de la teoría de que los indios son esclavos naturales basándose en los argumentos que se exponen en las pp. 133-134 y que se repiten en la *Apologética historia,* Las Casas, 1967, 1, pp. 259-260.

maban a Plinio como modelo, la etnografía sólo es una parte de una enciclopedia general del nuevo mundo. Sin embargo, en la obra de Las Casas, la descripción de la biosfera americana y de la condición física del hombre americano proporciona la base para la etnografía. Pero tanto la *Apologética historia* como el *Argumentum apologiae* también forman parte de un programa explícitamente polémico. Las dificultades que presentan ambos textos para el lector moderno, y que sin duda presentaron al contemporáneo —las citas y las menciones erróneas, la superposición de distintos tipos de argumentos, los cambios repentinos de énfasis, el basar la argumentación en asociaciones, etc.— no sólo se deben al estilo de exposición de su autor, sino también al hecho de que se escribieron (y una de ellas al menos estaba destinada a la lectura) como parte de un debate sobre la condición humana, social y jurídica de los indios americanos, que había llegado a una situación crítica en la década de 1550.

El método histórico que emplea Las Casas en la *Apologética historia* consiste principalmente en yuxtaponer ensayos breves sobre aspectos de culturas antiguas o «primitivas» (como la de los celtas o los iberos) con aspectos comparables de las culturas amerindias, dejando que el lector infiera las similitudes o diferencias por sí mismo. Desde nuestro punto de vista, el interés de la obra no radica tanto en el contenido de esos ensayos como en las proposiciones y supuestos teóricos que forman la base de toda la obra.

Estos tienen su origen en el esquema conceptual aristotélico-tomista utilizado por los teólogos de Salamanca. Pero Las Casas lo emplea de distinta forma. En todos los demás escritos que he examinado, el indio y su mundo mental y social se habían incluido en una narración más amplia de los orígenes del comportamiento humano, o en la explicación y legitimación de un acontecimiento político determinado. En la obra de Las Casas, la lectura de Aristóteles y de Santo Tomás, aunque algunas veces es extremadamente inexacta, determina la misma estructura de las observaciones. En vez de encontrar una breve lista de atributos como en *De indis* de Vitoria, al lector de la *Apologética historia* se le presenta una descripción detallada de una amplia variedad de formas culturales extraídas de un gran número de autores antiguos y modernos (se citan unas 370 fuentes distintas) y de la propia experiencia personal de Las Casas. Desde luego, el resultado de todo esto no da al lector moderno una imagen convincente del mundo indio antiguo. Pero, después de todo, ése no era el objetivo de la obra. Lo que sí ofrece la Historia, así como la primera parte del *Argumentum apologiae,* es una demostración de que el mundo de América podía explicarse por medio de un esquema conceptual familiar, una vez que, y sólo entonces, los términos utilizados en la clasificación se hubieran definido adecuadamente. Los términos que

Las Casas se proponía examinar eran los empleados en la definición que había hecho Aristóteles del «bárbaro» como esclavo natural. Las Casas sabía que, para emprender la incierta tarea de aplicar un sistema basado en la autoridad a nuevas áreas de conocimiento, y él era más consciente de la novedad y de lo desconocido del mundo americano que cualquiera de los demás profesores [11], era crucial «interpretar» las categorías y los principios empleados en dicho sistema.

Las Casas tomó la teoría de la esclavitud natural de Aristóteles bastante literalmente. Si los esclavos naturales, que son criaturas psicológicamente imperfectas, se identifican simplemente con aquellos pueblos que denominamos «bárbaros», los indios, que en cierto sentido *son* bárbaros, también deben ser esclavos naturales. Como Vitoria, Las Casas podía ver que había un error en este razonamiento; y su interpretación de la naturaleza de ese error, como veremos, muy parecida a la de Vitoria. Pero Las Casas tampoco estaba de acuerdo con el supuesto de que la hipótesis de Aristóteles era completamente coherente. Insistía en que *había* una interpretación de los pasajes de la *Política* relacionados con la esclavitud y la barbarie que podía explicar la naturaleza del indio americano. No obstante, dicha interpretación suponía que la *Política* en realidad contiene una descripción de dos tipos culturales distintos, a los que Aristóteles había dado el nombre de «bárbaro». Con esta lectura de sus fuentes, Las Casas logró desmantelar la tesis de Aristóteles y construir a partir de sus elementos una imagen de la relación entre los «bárbaros» y los hombres civiles que tuvo el efecto de eliminar no sólo los elementos biológicos de la teoría de Aristóteles, sino también su base psicológica principal.

Por supuesto, Las Casas no fue el primero en darse cuenta de que el uso generalizado del término «bárbaro» para designar a todo el que no perteneciera al grupo del observador era insatisfactorio. Incluso antes de que Aristóteles hubiera ideado su clasificación psicológica del «extraño», Platón había formulado la objeción obvia a una división tan simple de todas las razas del mundo entre «ellos» y «nosotros». El Extranjero Eleático —un extranjero que observaba el sentido de exclusividad helénico— se quejaba de que «Lo mismo que si queriendo dividir en dos partes el género humano, se hiciera una división como la hacen la mayoría de las gentes de aquí, cuando, tomando primero la raza o linaje helénico como una unidad distinta de todo el resto, ponen en un grupo todas las demás razas siendo así que ellas constituyen un número incal-

[11] Cf. Las Casas, 1975, f. 182^{r-v} y 212^{r}, sobre el hecho de que los indios constituían para la Iglesia un nuevo problema al que no podía aplicarse la antigua legislación relativa a los paganos.

culable de pueblos y que no se mezclan ni entienden entre sí, y dado que los clasifican a todos con el nombre único de bárbaros, imaginan que con haberles designado por medio de un solo nombre han hecho de ellos una sola raza o linaje» (*El Político,* 26 2d).

Los observadores del siglo XVI que conocían el mundo indio americano, y Las Casas entre ellos, llegaron a conclusiones similares. Una categoría que no distinguía entre tribus tan diferentes en conducta social y en logros tecnológicos como los incas y los chichimecas tenía los mismos errores que una teoría en la que se incluyesen *todas* las características de una cosa: en último término no podría, en la famosa metáfora de Acosta, distinguir entre un huevo y una castaña.

El problema de un término como «bárbaro» es que es al mismo tiempo una clasificación y una valoración. No deriva de la necesidad de categorizar algo que está «fuera», como ocurre con los términos botánicos y zoológicos, sino que, como hemos visto, únicamente sirve para expresar una diferencia que notan los miembros de un grupo cultural al enfrentarse con otro grupo que no conocían antes. A principios del siglo XVI, si no mucho antes, esa palabra ya se había convertido en un *topos* que tenía múltiples significados implícitos y explícitos, cuyo número aparece en la definición que dio el lexicógrafo del siglo XVII Sebastián de Covarrubias: «A todos los que hablan con tosquedad y grosería llamamos bárbaros, y a los que son ignorantes sin letras, a los de malas costumbres y mal morigerados, a los esquivos que no admiten la comunicación de los demás hombres de razón, que viven sin ella, llevados de sus apetitos, y finalmente a los que son despiadados y crueles» [12]. Cuando con el descubrimiento de América este término irregular se utilizó como categoría social precisa, tenía que producirse cierta confusión y un gran interés por las definiciones.

Pues aunque la barbarie era evidentemente una condición cultural, el término se utilizaba a menudo, como hemos visto, simplemente para describir a los no cristianos. Por tanto, a no ser que se pensara que todos los no cristianos eran culturalmente deficientes, una posición que, a la vista de la deuda del cristianismo con el mundo antiguo, era difícil de mantener, el que usaba esa palabra se enfrentaba con la necesidad de decir algo más, algunas veces mucho más, de lo que tenía intención de decir.

Esto estaba claro para los contemporáneos. Cortés, por ejemplo, se preguntaba cómo era posible que un pueblo como los aztecas pudiera crear una cultura material sofisticada, «considerando a esta gente bárbara y tan apartada del conocimiento de Dios y de la comunicación de

---

[12] Covarrubias, 1943, p. 194.

otras naciones de razón»[13]. Pero, como observó el contemporáneo de Las Casas, Alonso de Zorita, la cuestión nunca se debió haber planteado en esos términos, puesto que si *podían* crear una cultura así, era ilógico suponer que fueran «bárbaros».

En opinión de Zorita, el problema derivaba precisamente de las ambigüedades inherentes a los términos que Cortés utilizaba. Todos los pueblos tendían a describir como «bárbaros» a los que no poseían lo que *ellos* consideraban esencial para la «civilización» (en el caso de Cortés esto sería el cristianismo y el contacto con Europa, que para él era la fuente natural de toda cultura, ya que lo era de toda la vida humana) y al desprecio por otros logros culturales. Así, el salmista se había referido a los egipcios, uno de los pueblos más sabios del mundo antiguo, como «bárbaros», «porque eran idólatras». El egipcio Hermes Trismegistus también había utilizado esa palabra para todos los pueblos que para él eran «extraños», a quienes definió como «los que no practican las ceremonias de Egipto». Los griegos y los romanos llamaban bárbaros a todo el que no hablara ni griego ni latín, y ahora todos los cristianos llamaban bárbaros a los que no fueran cristianos[14].

Las Casas era incluso más agudamente consciente de este problema de clasificación que Zorita. El insistía en que la aplicación de modelos del pasado remoto, de forma anacrónica y acrítica, a situaciones actuales, no era un método muy seguro de estudiar un *cuerpo* de datos empíricos. Sin duda las categorías tradicionales seguían siendo válidas; pero antes de utilizarlas para describir a los indios americanos era necesario examinarlas y adaptarlas a las circunstancias cambiantes.

Desde luego, la teoría de la esclavitud natural podía haberse deducido de la psicología de Aristóteles, incluso aunque el mismo Aristóteles no la hubiera formulado nunca; pero la formulación podría conducir a conclusiones erróneas. Después de todo, Aristóteles era un griego que, como observó Melchor Cano, creía que «todos los demás pueblos (del mundo) eran salvajes»[15], y esta distinción entre los hombres bárbaros y los civiles podría, como advirtió Juan de la Peña, tener su origen nada más que en el deseo de halagar a Alejandro[16]. Como las objeciones anteriores de Las Casas a utilizar una fuente pagana en el contexto de la filosofía cristiana, esta observación es un comentario sobre el *status* de las ideas de Aristóteles. La advertencia de Peña deriva de una conciencia histórica de la posible intención de un «acto de habla» concreto de Aristóteles, de que

---

13 Cortés, 1985, p. 137.

14 Zorita, 1963, pp. 100-103.

15 Cano, «De dominio indorum», f. 31r. Este tipo de argumento se usó mucho en el siglo XVII. Véanse las observaciones en Vivanti, 1962, p. 238.

16 Peña, «Compendium», f. 156v. Cf. Las Casas, 1552c, f. cv.

en este punto el filósofo en realidad no estaba hablando como filósofo, sino como consejero real —una distinción de la que tanto Peña como Las Casas serían muy conscientes—. En tales circunstancias, el observador cristiano debe proceder con precaución y, en palabras de Diego de Covarrubias, no simplemente «utilizar», sino también «interpretar» a Aristóteles [17]. Las Casas intentó hacer esto de la forma más ortodoxa posible —leyendo la *Política* principalmente a través del comentario de Aquino a esta obra—.

2

Las Casas mantenía que el término «bárbaro» podía referirse a varios tipos culturales distintos. Como dice en el *Argumentum apologiae*, siguiendo los libros 1 y 3 de la *Política*, el libro 7 de la *Etica*, «y a Santo Tomás de Aquino y a otros doctores», dividía a los «bárbaros» en cuatro grupos distintos [18]. El primero depende de una serie de premisas distintas de las demás y, de hecho, es una categoría aparte. No tiene una base cultural como los otros tres, y no se aplica a razas, sino a individuos. Incluye a todos los hombres que, momentáneamente y en circunstancias especiales, hayan perdido el control de sí mismos, cuyas mentes han sido vencidas por las pasiones [19]. Menciona como ejemplos a los cortesanos que servían a Teodorico y trataron a Boecio tan cruelmente, y al tirano Nicanor que deseaba luchar contra los israelitas en el Sabbath, y a la turba milanesa que, según Gregorio el Grande, se rebeló «impelida por una ferocidad bárbara» después del nombramiento de un obispo impopular [20]. En cada caso se ha derribado el orden establecido, pero no de una forma que se pueda explicar con un análisis razonado. Este tipo de bárbaro puede encontrarse en cualquier lugar, incluso en los «mejores estados». Simplemente es «todo hombre cruel, inhumano, fiero y violento alejado de la humana razón» [21]. Como categoría también incluye a los españoles en América que, «por las obras cruelísimas que llevaron a cabo contra aque-

---

17 Covarrubias, «De iustitia belli», f. 40r.

18 Las Casas, 1975, f. 13v. Cf. 22r, donde Las Casas afirma que las tres primeras categorías de bárbaros están tomadas de cuatro obras de Aquino, el comentario a la *Política* de Aristóteles y los comentarios a Romanos 1, Corintios y Colosenses. No obstante, el contenido de su tesis y la identificación de los distintos tipos de barbarie derivan enteramente del comentario a la *Política*.

19 Las Casas, 1975, f. 13v, y 1967, 2, p. 638, donde se describe a esos hombres como «ciegos de pasión».

20 *Ibid.*, f. 14r.

21 *Ibid.*, f. 13v.

llos pueblos [los indios], superan a todos los bárbaros» y a cualquiera, en resumen, que peque de *ferocitas*[22].

Los términos utilizados para los tipos segundo y tercero de Las Casas, los cruciales para su clasificación del indio americano, se basan en la distinción tomista tradicional entre preceptos que son claros por sí mismos y los que sólo lo son en relación a algo *fuera* de sí mismos; es decir, cosas que son verdad *simpliciter* y las que sólo lo son *secundum quid*. Esta distinción, y la creencia análoga en la existencia de causas primeras y segundas, que ciertas cosas son como son en esencia, mientras que otras sólo lo son por accidente *(per accidens)*, fue el método principal de Las Casas para explicar la condición social y ontológica del indio.

Las Casas describe al segundo tipo de bárbaro primeramente en función del lenguaje. El lenguaje confiere poder a los que lo usan. Adán, al nombrar a todos los objetos de la creación, adquirió control sobre ellos, además, un control que es exclusivo del hombre y superior al control limitado que otras especies ejercen sobre su entorno. Con la confusión de lenguas después de Babel se dispersó toda la fuerza de la autoridad conferida por el lenguaje primitivo de Adán. Pero el lenguaje seguía siendo el principal instrumento tanto de dominio como de entendimiento. También era, como hemos visto, la condición necesaria para la creación de la comunidad civil. Al permitir que los hombres primitivos se pusieran de acuerdo, había conferido al hombre el instrumento inicial para transformar sus uniones originalmente defensivas en comunidades civiles. Esta visión de la evolución de la sociedad humana era un lugar común en el pensamiento político europeo desde Diodoro de Sicilia y Vitruvio hasta Rousseau y Condillac. Ciertamente, Rousseau otorgaba al lenguaje una importancia tan fundamental en la creación de la sociedad que al parecer fue incapaz de decidir si el lenguaje era una institución social, o la sociedad meramente un producto lingüístico[23].

En las observaciones de Aquino se percibe una indecisión similar. Los hombres demuestran su racionalidad agrupándose en sociedad y conversando, primero mediante el lenguaje, más adelante mediante el comportamiento ritual, el comercio y el intercambio, es decir, mediante todas

---

[22] *Ibid.*, f. 14^{r-v}. Las Casas sostiene, citando EN, 1145a, que ésta es la categoría a la que Aristóteles se refiere cuando dice que «la bestialidad existe sobre todo entre los bárbaros *(maxime autem in barbaris est bestialiter)*». Lo que Aristóteles dice en realidad es que tales hombres son *más comunes* entre los bárbaros, de acuerdo con la traducción Grosseteste, que al parecer estaba usando Las Casas; «sic et bestialis in hominibus rarus. Maxime autem in Barbaris est». Gauthier, 1972, p. 271. Las Casas modifica de forma similar casi todas las citas de Aristóteles y de Aquino para que convengan a sus objetivos.

[23] Wokler, 1978, p. 107-114.

las actividades que se incluyen en el término *communicationes*. Expresado en los términos más simples, los seres civiles eran los que podían «conversar» adecuadamente. Los bárbaros, que no son hombres sociales, eran los que no podían. Pero la teoría del lenguaje de Aristóteles (bosquejada en circunstancias muy diferentes, a partir de sus observaciones sobre los bárbaros) y, con ciertas reservas, la de Aquino también, era convencional [24]. Se suponía que el lenguaje, como todo lo demás en el universo, había evolucionado por una serie de etapas distintas. Había comenzado con un grito natural, muy parecido al de un animal, y después se había fundido en las formas únicas y específicas que denominamos palabras. Finalmente, estas palabras adquirieron significado como resultado de un acuerdo entre los hablantes para que cada palabra se refiriera a la misma cosa. Por tanto, el lenguaje no sólo es el medio por el cual se crean las sociedades civiles, sino que sólo es posible cuando existe un entorno social en el que puede operar. Fuera de la sociedad no puede haber un lenguaje auténtico, igual que un grupo de hombres que no tienen una lengua común no podría denominarse una sociedad. Los hombres apartados de la sociedad quizá crecieran, como von Helmont el joven había supuesto, hablando hebreo, pues éste era el lenguaje de Dios [25]. Pero lo más probable es que no pudieran hablar en absoluto. En un mundo ideal sólo habría, como había ocurrido una vez, un lenguaje universal. Babel había hecho esto imposible; pero si la armonía verbal completa era inalcanzable, cada cultura individual debería estar unida en sus hábitos lingüísticos. Todos los cristianos que no sólo profesan la misma fe, sino que también son uno en «comercio y cultura», como sostenía Juan Luis Vives, debían tener una lengua común [26]. Además, no era indiferente *qué* lengua se seleccionaba, pues ciertas lenguas —el hebreo, el latín y el griego, en particular— eran evidentemente superiores a las demás. En opinión de Vives, como el latín poseía una suavidad musical y las palabras exactas para expresar la doctrina cristiana, era el candidato óptimo para el lenguaje cristiano universal. No obstante, incluso la candidatura del latín no se proponía porque se creyera que correspondía de alguna forma a la *Ursprach* original revelada por Dios al primer hombre,

---

[24] Véase, por ejemplo, *Int.*, 16 a; «un nombre es un sonido hablado que adquiere significado por una convención, sin connotar un tiempo definido, y cuyas partes no tienen significado por separado». Ackrill, 1963, p. 117. Aristóteles está refutando la idea de Platón (*Cratilo*, 397 A-425 E) de que los nombres existen en la naturaleza y reflejan la esencia de las cosas a las que se refieren. En general, véase Larkin, 1971, pp. 22-23.

[25] Helmont, 1667, *passim*, suponía que el alfabeto hebreo era una transcripción visual del lenguaje natural que Dios había dado al hombre. En los siglos XVI y XVII estaba extendida la creencia en la supremacía del hebreo sobre las demás lenguas.

[26] Vives, 1758, 6: *De tradentis disciplinis*, p. 299.

sino por la «variedad y riqueza de palabras» que posee [27], y éstas (a pesar de la visión platónica de Vives sobre el origen de las lenguas) no eran el resultado de características inherentes, sino que se habían desarrollado porque muchos hombres de letras habían refinado la lengua durante largo tiempo. Si bien se creía que el lenguaje creaba poder en el mundo de después de la caída, seguía siendo un hombre el que creó el lenguaje. Por tanto, el lenguaje era una expresión clara de la cultura de un pueblo. «Le langage symbolize ordinairement nos moeurs», observó La Popelinière [28]. Y todas las comunidades de hombres, por muy poco sofisticados que fueran sus *moeurs,* disponían de alguna forma elemental de herramienta lingüística; se podían comunicar, aunque sólo fuera eso, con sus semejantes. Por tanto, una simple definición lingüística de la barbarie sólo podría ser relativa en el mejor de los casos. Sobre esto, Aquino recordó a sus lectores la famosa advertencia de San Pablo: «Si yo, pues, ignoro lo que significan las palabras, seré bárbaro para aquel a quien hablo, y el que me hable será bárbaro para mí» [29]. Pero intentando mantener la distinción lingüística de Aristóteles entre los «bárbaros» y los otros hombres, Aquino distinguía entre un uso primario y otro secundario del término. El suponía que la palabra «bárbaro» evidentemente connota «lejanía» y «extrañeza».

Si se dice que un hombre es un extraño para otro hombre (es decir, si es miembro de otra cultura), su barbarie es puramente relativa *(quod aliquem).* Desde luego, pertenece a «lo otro», pero sigue siendo humano. Si, por otra parte, un hombre es un extraño para la raza humana en conjunto, su barbarie es claramente primaria y absoluta *(simpliciter)* [30]. Entonces esta «barbarie» será precisamente la característica que le distingue del resto de la humanidad: «todos los que no conocen su propio habla —escribió Aquino—, el habla que utilizan entre ellos, pueden denominarse bárbaros en relación a ellos mismos» [31]. En principio, esto puede parecer una observación más bien extraña, ya que nadie puede dejar de *saber* su propia lengua o de entender las palabras que usa, pues si no fuera así, no estaría hablando según la propia concepción de Aquino sobre el origen y la función del lenguaje.

Pero el pasaje no parece haber preocupado a Las Casas (ni a ninguno de sus contemporáneos), para quien significaba dos cosas: en primer lugar, hay un estado de barbarie en el que los hombres de la misma

---

27 *Ibid.*
28 Citado en Berlin, 1976, p. 136.
29 Aquino, 1971, p. A74, y la Biblia, 1982.
30 Aquino, 1953, 1, pp. 14, 18, 154, 394.
31 «Et secundum hoc illi qui suun inuicem sermonem non intelligunt barbari ad se ipsos dici possunt.» Aquino, 1971, p. A75.

cultura son incapaces de entenderse. Como el lenguaje es de·origen convencional, si algo impide que funcionen los canales normales de comunicación, siempre es posible que los distintos grupos de personas, o incluso diferentes individuos, lleguen a entender cosas distintas por las mismas palabras. Estas personas viven en lo que J. G. A. Pocock ha denominado «el equivalente lingüístico del estado natural de Hobbes», creyendo que pueden dar a las palabras el significado que ellos deseen [32]. Ya que para lograr esta especie de control lingüístico la cuestión más importante es, como para Humpty Dumpty, «saber quién es el que manda», no es sorprendente que se asociara la anarquía lingüística a la anarquía social. Así, durante la revuelta de los Comuneros de Castilla en 1520, Las Casas dijo que los hombres se hicieron (bárbaros» y «extraños a la razón», pues «sus impulsos furiosos y sus terribles opiniones» habían destruido su unidad lingüística. Por tanto, existía la «falta de entenderse unos a otros por sus diversos lenguajes» [33]. En un mundo en rebelión, donde todas las comunicaciones sociales han colapsado, los lazos lingüísticos entre los hombres —los más vitales porque son los primeros y los más apremiantes— también desaparecen. El rebelde, como el verdadero bárbaro, es un destructor de la unidad social, del *consortium,* y, por tanto, alguien apenas humano que no habla de forma inteligible, pues la «barbarie» implica, decía Las Casas, «una extrañeza y exorbitancia o novedad que discordia la naturaleza y razón común de los hombres» [34].

Sin embargo, hay otra dimensión, más instructiva en último término, de la distinción lingüística entre los «bárbaros» y los hombres civilizados. Esta implica el paso de la palabra hablada a la escrita. En el mundo de Las Casas, todo conocimiento *(scientia)* dependía de los textos. Por tanto, era obvio que la distinción entre los «bárbaros» sin conocimiento y los hombres civiles se interpretase como una distinción entre los pueblos que tenían un alfabeto escrito y los que no lo tenían. La capacidad para crear un sistema de escritura, y el acceso al poder, y a los conocimientos que dicho sistema confería, era la señal definitiva de la superioridad del hombre «civil» sobre el «bárbaro», que siempre vivía como esclavo de los que eran más sabios que él. Sepúlveda había afirmado en 1529 que los sultanes otomanos habían prohibido que su pueblo conociera las artes liberales porque reconocían el poder liberador de las letras [35].

---

[32] Pocock, 1973, p. 33.
[33] Las Casas, 1967, 2, p. 653.
[34] *Ibid.*, p. 637.
[35] Sin duda, esto también es otro signo de barbarie. Sepúlveda, 1780, 4, p. 360.

Para Aquino y sus lectores del siglo XVI, el lenguaje escrito pertenecía a una categoría esencialmente distinta del hablado, y esta diferencia se manifestaba, en la mayoría de los casos, en la diferencia entre las lenguas vernáculas y el latín [36]. «A la segunda clase de bárbaros —escribió Las Casas— pertenecen aquellos que carecen de un idioma literario *(qui literali sermone carent)*, correspondiente a su idioma materno (que entre nosotros es el latín), y así no saben cómo exponer en él lo que piensan.» (Las cursivas son mías) [37].

El pensamiento, por el que él entendía el pensamiento científico, sólo se puede expresar mediante las formas adecuadas de lenguaje. El lenguaje escrito, que Aquino denominó la *locutio litteralis,* realmente es un lenguaje distinto de la lengua vernácula o común *(vulgare idioma)* [38]. La idea de que había dos categorías de lenguaje, de discurso —una que meramente servía para lograr la cohesión entre los hombres necesaria para la supervivencia de la comunidad, y la otra que era un vehículo para comprender y controlar la naturaleza—, estuvo muy extendida durante largo tiempo. Marsenne, por ejemplo, a mediados del siglo XVII, hizo una observación similar respecto a lo que él consideraba la absurda creencia contemporánea de que todo conocimiento de la naturaleza podía adquirirse como se suponía que lo habían adquirido los indios, por la observación directa. Pues el conocimiento, la ciencia, *no* consiste en observaciones empíricas espontáneas. Todos tenemos que aprender a interpretar lo que vemos y esto sólo puede lograrse mediante los libros. Los indios analfabetos, en opinión de Mersenne, eran como los campesinos europeos: aunque puedan ser inteligentes por naturaleza, su falta de conocimientos les conduce a hacer observaciones ridículas incluso sobre cosas, como las estrellas y los elementos, con las que están muy familiarizados [39].

Sin el tipo de conocimiento que se pasa de generación en generación, y que crece y se perfecciona en el proceso, la comunidad tendrá que volver a descubrir, quizá cada nueva generación, el conocimiento cultural que necesita para avanzar. Sin un alfabeto, ninguna comunidad podría crear lo que Louis Le Roy denominó «les choses les plus utiles au monde», cosas como «leyes, sentencias judiciales, testamentos, contratos, tratados públicos y otras cosas necesarias para comprender la vida humana» [40].

---

36 «Se entendía claramente que [el latín] pertenecía a un mundo distinto de aquel en el que habitaba la humanidad corriente.»

37 Las Casas, 1975, f. 14ᵛ.

38 Aquino, 1971, p. A75.

39 Mersenne, 1634, pp. 135-138.

40 Le Roy, 1576, f. Cʳ.

Para Sepúlveda era una indicación segura de la barbarie de los indios el que no tuvieran alfabeto «ni conserven monumentos de su historia, sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas. Carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras» [41].

En un pasaje que se citaba a menudo en este contexto, Aquino había descrito cómo Beda tradujo por primera vez las artes liberales al inglés para elevar a sus compatriotas de la barbarie. Aunque quizá se podría aducir que el inglés, una lengua vernácula sin literatura, difícilmente podía ser un instrumento adecuado de conocimiento, seguía siendo mejor que el «barbar» que, según Gregorio el Grande, había sido hasta entonces la forma de discurso normal de los britanos [42].

La *locutio litteralis* no sólo hace posible la *scientia,* también proporciona, como muestra la identificación que hace Sepúlveda de la falta de escritura con «costumbres e instituciones bárbaras», el medio para codificar las leyes de la comunidad. Sin un lenguaje escrito es imposible legislar o establecer precedentes, y sin legislación, es decir, sin la promulgación de la *lex humana,* los hombres están obligados a dirigir sus vidas basándose únicamente en la costumbre. Y debido a que las costumbres, como hemos visto, no constituyen un código, sino que son parte de la educación moral de cada hombre, no están sujetas al examen razonado y, como demostraba Soto, puede apartar a los hombres de la ley natural.

El bárbaro *secundum quid* de Aquino podría describirse entonces como cualquier hombre que viva en una comunidad sin las ventajas de la formación humanística y, por tanto, sin poder acceder al conocimiento y también a la justicia natural *(ius).* La distinción que hace Aquino en su comentario sobre la *Política,* entre un sentido primario y otro secundario de las dimensiones lingüísticas del término «bárbaro», obligó a Las Casas a buscar una división equivalente en la propia formulación de Aris-

---

[41] Sepúlveda, 1951, p. 35. En su *De regno et regis officio,* Sepúlveda desacreditaba al indio como «gente... incultas et barbaras quae litterarum nullam prorsus notitiam, numorum usum habebant». Sepúlveda, 1780, 4, p. 100. El añadir el «dinero» está de acuerdo con la idea generalizada de que los pueblos bárbaros no tenían medios de intercambio.

[42] Aquino, 1971, p. A75. Cf. Gregorio el Grande, *Moralia,* libro 27, cap. 2 (*PL,* 76, p. 411): «ecce lingua Britanniae, quae nil aliud noverat, quam barbarum frendere, jam dudum in divinis laudibus Hebraeum coepit Alleluia resonare», que se repite en Beda, 1969, p. 130, y que seguramente es el pasaje al que Aquino se refiere. Alonso de Madrigal («El Tostado») emplea la misma referencia cuando define a los bárbaros como «los que no tienen artes o sciencias tornados en su lengua... en otra manera dezimos barbaros alos que no tienen complimentos de leyes razonables para todos los negocios y cosas de la vida». Tostado, 1507, f. xxxviii^{r}.

tóteles de las características *sociales* de la barbarie. Y la encontró en las descripciones algo distintas de la esclavitud que aparecen en los libros 1 y 3 de la *Política.*

«Así, pues [escribió], de cuanto se ha mostrado y declarado aparece de manera manifiesta la distinción que hace el Filósofo entre las dos citadas clases de bárbaros, pues aquellos a quienes se refiere en el primer libro de la "Política"... son los "bárbaros simpliciter en el sentido propio y estricto del término"... ahora bien, en el tercer libro de la misma obra se refiere a otra clase de "bárbaros" y concede y afirma que éstos tienen un legítimo, justo y natural gobierno *(principatus),* aunque carezcan del arte o ejercicio de las letras» [43].

Las Casas se está refiriendo aquí al segundo tipo de monarquía definido por Aristóteles, que existe en Asia y que los pueblos asiáticos apoyan voluntariamente, pues son bárbaroos «por naturaleza», y, por ello, «son más serviles en sus costumbres que los griegos» [44]. El papel de los reyes en la lectura de Las Casas no es verdaderamente tiránico, puesto que los asiáticos los aceptan voluntariamente, sino que es «legítimo y paternal [en su origen]» [45]. Es «heril», dijo Las Casas empleando una palabra que, como hemos visto, Sepúlveda había utilizado para describir el ideal de dominio *español* sobre los indios.

Lo que Las Casas sostiene aquí, y desarrolló en la *Apologética historia,* es que el gobierno de la sociedad india anterior a la conquista, aunque tiránico en la forma, era legítimo, pues los jefes aztecas e incas gobernaban «de acuerdo con la costumbre y la ley». Guiaban a sus pueblos «como los parientes mayores y los padres de familia», lo que, puesto que la familia es el origen del Estado, era «un argumento y señal manifiesta de que su regimiento y gobernación era naturalísima, como es la de los padres a los hijos» [46]. Tales formas de gobierno pueden clasificarse como «bárbaras», aunque sólo sea porque son indudablemente primitivas, pero bárbaras *secundum quid.*

---

[43] Las Casas, 1975, f. 22[r-v]. Cf. f. 15[v].

[44] *Pol.* 1284b. La traducción Moerbeke, que al parecer es la que Las Casas utiliza, es la siguiente: «Quia enim magis serviles moribus sunt natura barbari quidem graecis.» (Impreso en Aquino, 1951, p. 168.) De nuevo se trata de una distorsión deliberada del texto de Aristóteles, puesto que, en este contexto, los que son «bárbaros por naturaleza» también deben ser «esclavos por naturaleza». Sin embargo, Las Casas expuso en su lectura ante Sepúlveda y acusó a su oponente de no entender a Aquino y estar «disimulando» con Aristóteles [Las Casas, 1552c, f. (E8[v])].

[45] «Habent autem haec omnia potentiam similem tyrannis, sunt tamen secundum legem et paterna», en Aquino, 1951, p. 168, y citado por Las Casas, 1975, f. 22[v].

[46] Las Casas, 1967; 2, pp. 305, 563, 636.

3

La tercera categoría de bárbaros que estableció Las Casas es el bárbaro *simpliciter*. «Tomando este término en sentido propio y estricto —escribió—, es la de aquellos hombres que, por impío y pésimo instinto *(impio et pessimo ingenio)*, o por las malas condiciones de la región que habitan, son crueles, feroces, estólidos *(stolidi)*, estúpidos y ajenos a la razón» [47]. Tales pueblos no están gobernados por leyes, ni tienen ninguna idea de justicia. Tampoco practican la amistad, ni viven en comunidades *(respublicae)* y ciudades «constituidas de una manera política». No tienen ritos de matrimonio apropiados, ni comercio humano, porque no compran, ni venden, ni dan, ni toman el uno del otro, sino que viven dispersos en los bosques y las montañas sin compañía excepto la de sus mujeres, «como hacen los animales no sólo mansos, sino fieros» [48]. Por tanto, se les debe obligar a vivir «más como hombres» o, al menos, impedir que dañen a los que así lo hacen.

Estos «bárbaros», continuaba Las Casas, son las criaturas a quienes Homero caracterizó como «sin raza, sin ley y sin hogar», que, como no viven en ciudades y desconocen la amistad, son una amenaza constante para los hombres pacíficos, pues el que es insociable por naturaleza también es amante de la guerra (*Pol.* 1253 a). En resumen, son los esclavos naturales descritos en el libro 1 de la *Política* distintos a los descritos en el libro 3. Probablemente fueron los habitantes originales de la antigua región de «Barbaria» (un término general para el litoral norteafricano), y el origen de su renuencia a seguir el camino tomado por los hombres racionales es simplemente que son «faltos de razón, de una moral *(morum)* conveniente al hombre y de aquellas cosas que entre todos los hombres han sido admitidas por la costumbre *(consuetudine)*» [49]. Es decir, carecen tanto de la capacidad para crear formas culturales como de un contexto ético para su comportamiento.

No es necesario explicar el significado de los elementos de esta descripción. Aunque son más numerosos y su distribución más irregular, básicamente son los mismos que los de Vitoria. Tales criaturas existen en el extremo del continuo heroico-bestial, «al final de la escala de humanidad» (*Pol.* 1253 a), y su número debe ser muy reducido, pensaba Las Casas, igual que «los que llamamos héroes o semidioses, son raros» [50]. La demostración de que la escasez de tales criaturas también es una afirmación de la unidad, armonía y perfección última de la creación de Dios.

---

47 Las Casas, 1975, f. 16r.
48 *Ibid.*
49 *Ibid.*, ff. 16v-17r.
50 *Ibid.*, f. 16r.

La naturaleza es el medio por el cual Dios actúa en el mundo y, dijo Las Casas citando una de las sentencias ya conocidas de Aristóteles, «las cosas que se hacen por naturaleza tienen la causa ordenada en sí mismas, de manera que así se realizan siempre o casi siempre» (*Rh.* 1369 a)[51]. Así, «rara vez las causas naturales dejan de producir los efectos congruos a su naturaleza *(naturae suae congruentes)*»[52]. Por tanto, el auténtico bárbaro debe ser muy raro, como son raros los hombres que nacen cojos o ciegos, o las monstruosas criaturas que, según San Agustín y otros, vivían en Africa, que sólo tienen un ojo, o «las plantas de los pies hacia arriba»[53]. Pues, como hemos visto, cada especie, excepto los animales inferiores que se generan espontáneamente, deben reproducirse con su propia forma. Todos los seres de la naturaleza, y el hombre en particular, son autónomos y se autoperpetúan. El género *homo sapiens* no está caracterizado simplemente por su estructura física, sino por su capacidad para entender los primeros principios, y, por tanto, para crear un entorno racional y social en el que vivir. Si los bárbaros son «imperfectos y pésimos *(pessimi)*» como hombres, deben ser anomalías, «pecados de naturaleza o monstruos en la naturaleza racional»[54]. El error intelectual y las opiniones falsas de los que se acusa a estos «bárbaros» son —si aceptamos (como Las Casas) una paridad absoluta entre la mente (o el espíritu intelectivo) y el cuerpo— el equivalente de las deformidades físicas. Tales «hombres» no tienen un lugar claro en una creación perfecta, excepto quizá, como creía San Agustín, demostrar las posibilidades de la *ratio* creativa de Dios[55].

Entonces, imaginar un continente lleno de este tipo de bárbaros sería aceptar que la naturaleza es, en gran medida, capaz de imperfección, y dicha hipótesis es, como hemos visto al menos en dos ocasiones, imposible. «Los hombres —escribió Aquino— que tienen suficiente conocimiento *(scientia)* para gobernar sus vidas son la mayoría; y son muy pocos los que carecen de ese conocimiento, a los que se les llama locos *(moriones)* e idiotas»[56]. Si fuera cierto lo contrario, si existiera un número tan grande de «hombres» como los indios, «privados de la luz natural común a todas las gentes» y, por tanto, incapaces por su misma naturaleza de «conocer, invocar y amar a Dios», la intención de Dios hubiera

---

51 «Itaque natura plerumque quod optimum et perfectum est gignit productique.» *Ibid.*, f. 17ʳ.

52 *Ibid.*, f. 17ᵛ.

53 *Ibid.* Se refiere a *De civitate Dei*, libro 16, cap. 8 (*PL*, 41, pp. 485-486).

54 Las Casas, 1975, f. 17ᵛ. Las Casas cita a Aquino, 1925, para. 811, como autoridad.

55 *De civitate Dei*, libro 16, cap. 8 (*PL*, 41, p. 486).

56 *Prima pars*, q. 23, art. 7 ad. 3. Citado incorrectamente por Las Casas, 1975, ff. 18ʳ⁻ᵛ.

fracasado *in actu*. Para el cristiano, dicha proposición es literalmente impensable [57].

4

La cuarta categoría de bárbaros describe a todos los que no son cristianos. «Todo pueblo *(gens)*, por muy perfecta que sea su administración política —escribió Las Casas—, todo hombre, por gran filósofo que sea, está expuesto a las máximas barbaries, a los peores vicios, si no está imbuido de los misterios de la filosofía cristiana» [58]. Incluso los romanos, «famosos y alabados en su día por sus virtudes políticas», eran culpables de pecados odiosos contra la naturaleza, particularmente en sus juegos, su teatro, sus ritos báquicos y priápicos. Estos aspectos de la vida antigua eran, como Las Casas demostró en la *Apologética historia*, similares en forma, en sus excesos desenfrenados y en su objetivo último a ciertos ritos indios. En las observancias religiosas y en el juego comunal, en los momentos en que la comunidad actúa unida, se exige el máximo consenso, y es muy difícil que la razón natural del hombre prevalezca. Incluso entre los cristianos, observó Las Casas, de lugares tan apartados como Bohemia, el impulso a entregarse a rituales «innaturales» puede vencer a la mente racional, como había demostrado el caso de Adán y Eva [59]. Fuera de la *communitas fidelium* no puede existir una verdadera sociedad política. Las Casas, como su gran enemigo Sepúlveda, estaba dispuesto a admitir no sólo la primacía de las normas sociales del mundo cristiano, sino también la proposición extremadamente dudosa de que ningún estado que no esté fundado en la gracia es un estado completo [60].

La ciudad es una asociación de hombres que buscan la felicidad. Sólo la pueden crear cristianos porque la felicidad, o lo que él denomina «la felicidad especulativa», que engloba «las ocupaciones y ejercicios sumos del entendimiento», sólo es posible en función de la salvación cristiana, ya que requiere «la contemplación de las sustancias separadas o espirituales y cosas divinas» [61]. Por consiguiente, ningún hombre que no pueda llegar al conocimiento de dichas sustancias puede ser verdaderamente

---

[57] *Ibid.*, f. 19^{r}. El argumento completo se repite en Las Casas, 1967, 1, pp. 259-260, y, según Las Casas, 1975, f. 20^{r}, en el libro actualmente perdido de su tratado *De unico vocationis modo gentium ad veram religionem*.

[58] Las Casas, 1975, f. 28^{r}.

[59] Las Casas, 1967, 2, p. 92.

[60] Al menos éste es el planteamiento principal del argumento en Las Casas, 1975, ff. 28^{r}-29^{v}, aunque Las Casas niega que ésta pueda ser una causa justa para la conquista. *Ibid.*, 32^{v}-43^{v}.

[61] Las Casas, 1967, 1, p. 239. Aquino, 1925, para. 127.

«feliz». Pero Las Casas, al contrario que Sepúlveda, también mantenía que todas las comunidades paganas podían, mediante la práctica de la virtud civil y la creación de comunidades estables, alcanzar un estado de «felicidad activa», en muchos aspectos suficiente para las necesidades de la mayoría de los hombres, y una preparación conveniente para la llegada del Evangelio. Los indios y otros «bárbaros» pueden poseer la capacidad de adquirir conocimientos de las tres partes de la filosofía moral, es decir, la ética, la política y, en su sentido original de la ciencia de la administración doméstica, la economía, cuyo objetivo último es capacitar a los hombres para que vivan cooperando pacíficamente. Pero ninguno que no sea cristiano puede conferir a esta vida un fin último espiritual [62]. La clave de esta discusión radica en el uso algo vago que Las Casas hace de la palabra «ciudad». Una ciudad cristiana es, como hemos visto, una unión casi mística de hombres, un medio para llegar a un estado de perfección. Sin embargo, los indios, por ser paganos, sólo pueden crear lo que Domingo de Soto había denominado la ciudad del filósofo, es decir, la comunidad secular humana. Desde luego, ésta puede civilizar [63]; y como es tanto una creación de la mente racional como una simple respuesta a la necesidad (así es como Sepúlveda había caracterizado a las ciudades indias) [64], es el medio más evidente para acercar a los paganos al ideal cristiano. Las ciudades desempeñan un papel importante en la *Apologética historia;* se dedican diez capítulos a una extensa descripción de las construidas por los aztecas y los incas. Pero aunque estas descripciones de Tencochtitlán y Cuzco se escribieron para demostrar la capacidad cívica de sus constructores [65], la definición de Las Casas de una «ciudad» es simplemente una serie de barrios de familias o linajes que construyen sus casas juntas [66]. No es importante si esas casas están construidas de piedra, paja o madera, porque una ciudad está compuesta de ciudadanos agrupados necesariamente, de acuerdo con los requisitos de la *Política,* en seis clases sociales: trabajadores, artesanos, soldados, hombres ricos, sacerdotes, jueces y gobernantes [67]. Gran parte de la *Apologética hitoria* está dedicada a demostrar que todas las comunidades indias, incluso las de los habitantes más primitivos de Florida, están divididas de acuerdo con esta norma y, por tanto, poseen todo el potencial para la civilización.

---

62 Las Casas, 1967, 1, p. 239.

63 Soto, 1568, f. 6^{r}.

64 Sepúlveda, 1951, pp. 36-37.

65 Las Casas, 1967, 2, p. 531, donde, por ejemplo, los edificios de los incas se citan como prueba de la «prudencia y buena policia» de sus creadores.

66 *Ibid.*, p. 240.

67 *Ibid.*, p. 242, citando la *Pol.* 1328b.

5

De las cuatro categorías de bárbaros descritas en el *Argumentum apologiae* sólo dos están relacionadas con la clasificación del indio americano que hace Las Casas. Todos los indios son, para fines definitorios, no cristianos, y muchos de ellos es posible que también sean «hombres salvajes y despiadados que actúan contra la razón». Pero como grupo cultural, las tribus indias —y esto incluye tanto a las comunidades asentadas como los aztecas y los incas, como a los pueblos nómadas de Florida [68]— pertenecen a la segunda categoría de bárbaros. Estas tribus, o la mayoría de ellas, viven de forma «social y política», y tienen «grandes ciudades, reyes, jueces y leyes, todo ello dentro de una organización en que se da el comercio» [69]. Además, tienen magníficos templos que están apartados y construidos en lugares altos, cumpliendo los dictados de Aristóteles para la construcción de un ágora. Su ley también prohíbe, como Aristóteles había dicho, que entren en el recinto del templo granjeros, artesanos o comerciantes [70], es decir, cualquiera relacionado con los medios de producción. Si los indios no fueran completamente racionales sería inconcebible que hubieran podido crear una entidad política de ese tipo en primer lugar, y mucho menos mantenerla durante algún tiempo.

Las Casas admitía que las comunidades indias podían carecer de la escritura o de los sistemas de conocimiento que poseen otros seres civiles, pero son expertos en las artes mecánicas. En el *Democrates secundus*, Sepúlveda había despreciado a los *artificia* de los indios por ser meramente el producto de una facultad mimética, «puesto que vemos cómo ciertos animalitos, como las abejas y las arañas, hacen obras que ninguna habilidad humana logra imitar». Todo lo que esa capacidad demostraba en el caso indio, afirmaba Demócrates, era lo que ningún hombre cuerdo había dudado nunca: que los indios «no son osos o monos, carentes por completo de razón» [71].

Sin embargo, para Las Casas las artes mecánicas, aunque actividades evidentemente inferiores a las artes liberales, no son de distinta clase. Ambas son un «hábito operativo del entendimiento» [72], lo que significa que

[68] *Ibid.*, p. 248; y sobre las posibles razones por las que los hombres no pueden construir ciudades, véase *ibid.*, pp. 245-247.

[69] Las Casas, 1975, f. 22ᵛ.

[70] Las Casas, 1967, 2, pp. 34-35, citando la *Pol.*, 1331a; y véanse las observaciones de Huxley, 1980.

[71] Sepúlveda, 1951, pp. 36-37.

[72] «Habitus est intellectus operativus», es decir, una función del alma racional. Las Casas, 1975, f. 24ʳ.

exigen deliberación, la facultad que no tienen los esclavos naturales (y la tercera clase de bárbaros).

Además, los indios aprendían muy rápidamente de los europeos las cosas de las que carecían en su mundo. Una vez que un indio conocía las formas culturales europeas, inmediatamente reconocía su superioridad evidente sobre las suyas. Sobre este punto, que repetiría Acosta, Las Casas, al volver una de las fuentes de Sepúlveda contra él, citó la descripción de Paulo Giovio del progreso intelectual de los indios bajo la guía europea. «Abandonando sus jeroglíficos con los que solían escribir los anales de sus reyes, decorándolos con varias pinturas para la posteridad, aprenden ya gustosos y con admiración nuestros caracteres de escritura» [73].

La insistencia de Las Casas en que la capacidad de los indios para asimilar así la cultura europea demostraba una capacidad intelectual innata era un lugar común entre los misioneros. Si los indios respondían bien a la educación, sería lógico atribuir su comportamiento antinatural anterior a las circunstancias en las que habían crecido. Hombres como Las Casas sostenían que a partir de la evidencia empírica únicamente habían deducido las conclusiones a las que habían llegado por inducción los teólogos de Salamanca. «Treinta años entre ellos», afirmaba Las Casas, era suficiente, a pesar de todas las «vanas mentiras» de historiadores como Oviedo [74], para demostrar que el indio, como los demás hombres, poseía un alma racional.

6

Si el tipo de «barbarie» que se manifestaba en las sociedades indias es relativa, *secundum quid,* debe tener causas que se puedan observar y describir. ¿Qué conduce a un grupo de hombres, suponiendo que todos los hombres verdaderos tengan la voluntad de actuar en su propio bien, a escoger formas superiores de comportamiento humano y a otro a aferrarse a los hábitos de la bestia? Aquino proporcionó a Las Casas dos respuestas. Son: *a*) la influencia del medio físico, los *climata,* «bien a causa de la zona destemplada que les ha tocado en suerte, de forma que por el mismo carácter de la región están obligados a ser extremadamente torpes», o *b*) una explicación que ya hemos visto empleada por Vitoria, el impacto de las costumbres perversas en la mente humana, «como resultado de lo cual los hombres se hacen irracionales y casi bestiales» [75].

Estos dos supuestos se basan en largas reflexiones sobre los factores que determinan el comportamiento humano. La teoría del clima, o la

---

[73] *Ibid.,* ff. 24v-25r.
[74] *Ibid.,* f. 240r.
[75] Aquino, 1971, p. A75.

«teoría del medio» como se la denomina a veces, desde los días de Hipócrates parecía ofrecer una guía segura para explicar por qué algunas razas desarrollan costumbres tan distintas de otras [76]. Su atracción radica en su supuesta dependencia de fenómenos observables —situación geográfica, clima y suelo— y en el hecho de que era, como deben ser todas las teorías científicas o pseudocientíficas para imponerse, al mismo tiempo muy simple conceptualmente y una afirmación de la unidad del mundo natural [77].

La teoría del medio mantenía que todas las acciones de los hombres, su constitución psicológica y, a veces, incluso su psique están determinadas por el clima y el suelo en que viven, y por la conjunción de las estrellas bajo las que se encuentra su hábitat.

Como el espíritu teológico se genera antes que el lógico y se forma por hábito al crecer, las condiciones en las que un hombre se encuentra deben tener alguna influencia en cómo se desarrolla su mente. Tanto Aristóteles como Aquino, en quienes Las Casas basó su larga defensa de los *climata* americanos en la *Apologética historia,* estaban seguros de que el entorno no podía modificar la disposición *(diáthesis)* de un hombre de ninguna forma [78]. Ningún hombre será más sabio o más valiente si ha nacido para ser estúpido o cobarde. Pero su valentía y su cobardía, su sabiduría y su estupidez podían aumentar o disminuir según el entorno en el que estaba obligado a vivir. Puesto que la sensación se considera una actividad completamente física, el cuerpo puede influir en la mente *secundum quid* [79]. Las sensaciones corporales son el vehículo para la comunicación entre el exterior «real» y el interior «intelectual». «Y esta —escribió Las Casas es la causa porque vemos y parecen algunos hombres más sotiles y más ingeniosos que otros, y de las virtudes naturales del ánima más adornados, según que el ánima no igualmente es comunicada en diversos cuerpos, permaneciendo siempre la misma según su especie» [80].

---

76 En Walbank, 1957, 1, pp. 465-466 y en Heiberg, 1920, se describe brevemente esta teoría. Sobre el período del comienzo de la época moderna, véase Tooley, 1953.

77 Quine, 1966, p. 242.

78 Las Casas, 1967, 1, p. 118. Véase Aquino, Ia IIae, q. 9, art. 5; y sobre el poder de la voluntad humana para vencer la influencia del entorno, *Prima pars,* q. 115, art. 6. Cf. Las Casas, 1967, 1, p. 116, y Aquino, 1951, para. 1118.

79 Los actos cognitivos tienen su origen en las sensaciones. Véase Richard Sorabji, «Body and soul in Aristotle», en Barnes, Shofield and Sorabji, 1977, 4, pp. 42-64. Las referencias de Las Casas (1967, 1, p. 177) son *De anima,* 427a, y Aquino, 1925, para. 617.

80 Las Casas, 1967, 1, p. 116. Es una traducción algo libre del complicado texto original.

Esto se apoyaba en una teoría que tenía una base biológica clara, al menos en lo relativo a la influencia del clima y del suelo. Los órganos del cuerpo responden de forma adversa a las condiciones externas. Así, los seres humanos tienen «una tendencia natural que contrarresta el efecto de la situación y el clima» (*Pr.* 910 a 37 ss.).

El cuerpo está controlado por sus humores y las razas, como los escitas, que viven en climas fríos, tienen humores «calientes» que los hacen impetuosos y «muy parecidos a los borrachos» (*Pr.* 910 a 30). Quizá fueran valientes e impulsivos, pero también crueles y estúpidos. De esta forma, según Bodino, eran las razas del sur, lo que, según él, explicaba el salvajismo de los brasileños [81].

Como Las Casas señaló, reduciendo la teoría del medio a los detalles más pequeños se podía explicar la diferencia entre grupos que viven no muy alejado entre sí, pues «ningún punto de tierra hay que tenga la misma virtud que la otra, puesto que sea muy vecinos» [82]. La prueba de esto se encontraba en el hecho de que si arrancamos una planta, la trasplantamos «con todas sus raíces y tierra que tiene alrededor», pero a una distancia de diez pasos, «se marchita y amortece hasta que poco a poco se asemeja a la virtud de la otra tierra donde se transpuso y la hace revivir» [83].

La noción de que para que el trasplante tuviera éxito, era necesario que la planta adquiriese las características intrínsecas de la tierra era, dada la evidencia, perfectamente lógica. Desde luego, los hombres eran organismos más complejos que las plantas, pero la ley de la uniformidad exigía una relación entre el organismo y su entorno que tipológicamente era la misma. Como Leibnitz observaría posteriormente al evaluar los intentos de «cierto viajero» por crear una taxonomía de las razas humanas, toda la humanidad debe ser de la misma especie, pero «ha cambiado a causa de la diferencia de climas, igual que vemos que los animales y las plantas cambian su naturaleza, y mejoran o degeneran» [84].

A todos los hombres se les ha concedido la capacidad de tomar decisiones, los medios para mejorar sus facultades especulativas mediante el aprendizaje. Pero incluso suponiendo que todos los hombres tienen los mismos recursos mentales básicos, ciertos entornos tenderían a favorecer su desarrollo mientras que otros lo impedirían o retrasarían.

---

81 Bodino, 1608, p. 680.

82 Las Casas, 1967, 1, p. 122.

83 *Ibid.*, 1, p. 123.

84 Leibnitz, 1718, pp. 37-38. Leibnitz utilizó la teoría de los climas para explicar la «différence merveilleuse» entre las distintas tribus de América. El viajero anónimo al que se refiere probablemente es el «fameux voyageur» autor de la clasificación de los pueblos en el *Journal des sçavans*, 12 (1684), pp. 148-155.

No obstante, la teoría del medio plantea el problema de que para explicar el número tan elevado de divergencias respecto al tipo que, con toda probabilidad, mostrará cualquier pueblo, hay que añadir un gran número de variables a la hipótesis básica. Estas, junto con la necesidad de incluir la interacción del clima, el suelo y la conjunción astrológica, permitían interpretaciones completamente contradictorias sobre la base de la misma evidencia. Incluso el sutil y complejo intento de Bodino de explicar las historias nacionales en términos climáticos, aunque muy admirado, no llegó a encontrar adherentes.

Es de sospechar que Las Casas aceptó las premisas de la teoría del medio, en gran parte porque se las podía aplicar a su tesis. Los indios, o al menos los indios del Caribe y América central, en los que él estaba interesado fundamentalmente en la primera parte de la *Apologética historia,* vivían en una zona climática que los autores antiguos habían considerado propicia; y el suelo de La Española, la única zona que podía describir en detalle [85], era un lugar ideal para que la mente humana se desarrollase. Por lo tanto, la *Apologética historia* comienza con una demostración elaborada, presentada (igual que las demás «pruebas» del libro) como un razonamiento científico objetivo, de la existencia de las seis condiciones necesarias y de las cuatro accidentales para la racionalidad india y su potencial para la civilización. La descripción de Las Casas del entorno indio se convierte, de hecho, en una descripción de todo el entorno físico de la mente india, desde el suelo hasta los sentidos, desde las estrellas hasta el estado del corazón y el hígado de cada hombre. «Pues —dijo— si Dios quiere infundir un ánima perfecta que tenga todas las virtudes naturales, comienza del cuerpo» [86]. La *Apologética historia* pretendía ofrecer al lector (dispuesto a abrirse paso por su estilo denso) lo que ninguna otra historia había hecho antes: una exposición completa del mundo amerindio que combinaba la descripción con la explicación causal. Desde luego, el resultado de esta elaborada investigación ya se había establecido desde el principio. Era mostrar que «todas estas indianas gentes, sin sacar alguna de su mismo natural» están «así dispuestas y bien proporcionadas para recibir en sí nobles ánimas» [87].

Si las condiciones en las que vivían los indios eran propicias para el intelecto humano, la barbarie india se reduce, una vez más, a una cuestión de variables culturales, en palabras de Aquino, a «la larga exposición a costumbres perversas». Generalmente, se creía que estas costumbres habían sido creadas por los primeros legisladores. Pero para Las Casas, que

---

[85] Las Casas, 1967, 1, pp. 15-103. La Española ofrecía una especie de modelo para toda América; véase *ibid.*, 1, p. 115.

[86] *Ibid.*, 1, p. 117.

[87] *Ibid.*, 1, p. 207.

deseaba demostrar que los gobernantes indios no eran el tipo de tiranos que hubieran resultado ser según esa teoría, la posibilidad de que algún fenómeno cultural específico de los indios pudiera ser la causa del comportamiento «antinatural» no era atractiva. En cambio, buscó un terreno común en el que las costumbres actuales de las sociedades indias pudieran compararse a las prácticas de otras razas como los griegos, los romanos o los babilonios, que, a pesar de ciertas anomalías en su comportamiento, eran aceptados como pueblos civilizados. Y como entonces era necesario comparar razas separadas no sólo en el espacio, sino también en el tiempo, esto le condujo a una teoría de la evolución cultural.

Para Las Casas, la causa de la «barbarie» de los indios se encontraba en la explicación clásica de la prehistoria humana. En la *Apologética historia,* ésta se toma de la versión ya conocida de *De inventione* de Cicerón. Al principio, toda la humanidad vivía de forma itinerante, sin ningún tipo de organización civil, «o conocimiento de Dios». En algún momento, surgió un solo hombre que, «conociendo la dignidad de la materia que se le ofrecía y la excelencia y virtud de los ánimos de los hombres», les persuadió con la fuerza de su retórica, «para vivir en compañía y sociedad se ayuntasen [88]. La intención de este pasaje de Cicerón que Las Casas parafrasea aquí, era demostrar la fuerza del lenguaje en la creación de las primeras comunidades humanas. Al utilizarlo para explicar la semejanza cultural esencial entre los hombres, Las Casas estaba defendiendo, como demuestra toda su discusión posterior del origen de las artes, la idea de que la fuerza motriz del progreso humano es la *sapientia,* el conocimiento de las cosas *(res)*, al cual, como hemos visto, sólo se puede acceder con el lenguaje.

Para Las Casas, como para Cicerón, el universo era «una sola comunidad unida de dioses y hombres» [89]. «Todas las naciones del mundo son hombres —escribió Las Casas en un pasaje que ya es famoso—, y de todos los hombres y de cada uno de ellos es una no más la definición, y ésta es que son racionales.» Esto no significa que los hombres no estén divididos por el comportamiento, sino sólo que, en palabras de Las Casas, «todo linaje de los hombres es uno» [90], lo mismo ocurre en su relación con el mundo natural. Dentro del orden humano, al contrario que en el divino, la distinción entre los tipos no era psicológica, sino cultural. Este era un argumento estoico conocido, pero nunca se habían explorado todas sus implicaciones en el contexto de la antropología del indio

88 *Ibid.*, p. 249, citando *De inventione,* 1, 2-3.

89 «Ut iam universus hic mundus sit una civitas communis deorum atque hominum esistimanda.» *De legibus,* 1.23.

90 Las Casas, 1967, pp. 257-258, citando *De legibus,* 1, 22-24.

americano. Las formas culturales que crean los hombres cambian con el tiempo y, al hacerlo, aumenta su complejidad y su calidad. Todas las naciones empiezan como grupos de individuos que viven en hordas insociables. La capacidad para crear sociedades civiles a partir de esas hordas existe igualmente en todos los hombres, pero no todos los hombres pueden explotarla igualmente. No obstante, los indios y los demás «bárbaros» se convertirán en seres «civilizados» en su momento, igual que los europeos ascendieron desde sus comienzos bárbaros por las civilizaciones de Grecia y de Roma hasta que finalmente alcanzaron la condición de *homo renatus* cristiano.

Los germanos descritos por Tácito, los latinos cuya cultura era ya casi demasiado compleja, demasiado civilizada para el gusto de Las Casas —«curiosísima, superflua y deleitable a la sensualidad» [91]— habían sido bárbaros una vez. También lo habían sido los griegos antes de que Lisanias les llevara la cultura. Incluso los españoles no podían haber sido muy distintos cuando llegaron a la Meseta; y, decía Las Casas, hace escasamente ochocientos años, los flamencos todavía vivían en cuevas [92].

Las Casas consideraba el cambio significativo en la historia esencialmente carismático. Las tradiciones y las instituciones que las sostienen —el consenso colectivo de la comunidad humana— avanzaban continuamente en un lento proceso de refinamiento interno. Pero los cambios radicales que llevaban a los hombres de una «época» de creación a la siguiente, sólo los podían lograr figuras con poder carismático y sagrado, los «legisladores antiguos» y los héroes de la cultura de cada raza, aquellos a quienes los paganos habían venerado como a dioses y cuyas hazañas recordaban simbólicamente los mitos deformados de la antigüedad.

En la *Apologética historia,* Las Casas estaba interesado en un tipo de descripción histórica en la que el tiempo se concebía, en los términos de J. G. A. Pocock, «en función de momentos de creación en vez de momentos de transmisión» [93]. Cada época creativa del pasado de la humanidad se concibe así como una sola unidad de tiempo en una historia que carece de indicadores temporales precisos. Ni Las Casas ni sus fuentes (clásicas, principalmente) dijeron nunca *cuándo* se inventaron el habla o la agricultura, o cuándo se descubrió el hierro. Incluso la creación de la ciudad, aunque atribuida a una figura histórica, no tiene un lugar concreto en ninguna cronología, real o simbólica. Según se llega a cada «momento de creación», la época cambia y la comunidad pasa a una nueva fase histórica, avanzando inexorablemente hacia la verdadera civilización y última

[91] Las Casas, 1967, 1, p. 250.
[92] *Ibid.*, 2, pp. 221. 224, 256.
[93] Pocock, 1977, 243.

etapa, cuando el más grande de los creadores sagrados, que es el único que puede permitir una comprensión absoluta del mundo, el propio Cristo, cierre este proceso universal.

La narración que hace Las Casas de la prehistoria humana sigue el modelo clásico tradicional. Los primeros hombres eran salvajes, insociales e ignorantes. Como los habitantes autóctonos del Lacio descritos por Virgilio, vivían en cuevas y montañas —ambos lugares inapropiados como vivienda para el hombre— y mezclados con los faunos y las ninfas, las *similitudes hominis* a quienes se parecían tanto [94]. En esta etapa, la mente humana era tan poco receptiva como la madera y tan densa como la piedra. Los mitologistas del mundo antiguo, al ofrecer una narración simbólica del pasado humano, habían descrito a los primeros hombres como seres nacidos literalmente de los árboles, o que surgían de las piedras que el oráculo de Temis había ordenado a Deucalión y a Pirra que fueran arrojando detrás de ellos.

Los hombres permanecieron en esta condición obstinada hasta que surgió un individuo entre ellos, o vino de fuera, para traer la «excelencia y la virtud», el conocimiento y la comprensión de su condición humana y de su relación con el mundo natural. Estos «inventores» de la cultura, transformaron la horda primitiva en un cuerpo social. La siguiente etapa fue la religión, pues, como observó Las Casas, «persuadidos los hombres a vivir en comunidad, no es muy dificultoso inducillos a cognoscimiento de Dios y ejercicio de la religión» [95].

La cultura misma, que aparece después de estas dos «artes», es decir, el gobierno y la religión, también es obra de un solo individuo o, a veces, de un grupo de individuos. Las Casas decía (citando a Macrobio en una narración popular de los orígenes de la cultura europea) [96], que Saturno no sólo llevó a los latinos los principios de la organización social, que son las leyes, los rituales de matrimonio y el conocimiento de la ciudad, sino que también les dio a conocer «la enseñanza moral», es decir, el conocimiento de cómo dirigir sus asuntos, y les enseñó las «artes» básicas que, sin duda, son la agricultura y la preparación de la comida [97]. Y lo que Saturno llevó a los latinos, Solón y Licurgo lo llevaron a los griegos, el rey Arturo a los ingleses y, algunos pensaban, Quetzalcoatl a los indios [98].

[94] Las Casas, 1967, 1, pp. 250-251.

[95] *Ibid.*, p. 240.

[96] *Ibid.*, p. 253, y cf. p. 256, donde Las Casas cita la lista de invenciones de la *Pol.*, 1329b.

[97] Las Casas, 1967, 1, pp. 253-255.

[98] Véanse, por ejemplo, las observaciones de Bernardino de Sahagún sobre Quetzalcoatl: «Está el negocio de este rey entre estos naturales como el del rey Arthus entre los ingleses». Sahagún, 1956, 2, p. 281.

Para Las Casas, no menos que para Vitoria, la cultura es principalmente el medio por el cual los hombres aprenden a explotar el potencial dado por Dios en la naturaleza. Después de alcanzar esta etapa inicial de adquisición de cultura en el desarrollo humano, el orden social de cada raza comienza a crecer en complejidad, hasta que finalmente alcanza el nivel de civilización inmediatamente anterior al último avance. Este avance es, obviamente, la conversión al cristianismo y, mediante la conversión, la adquisición de la verdadera *scientia,* el acceso a un mundo cultural completamente desarrollado. Así, el Imperio Romano precedió a la llegada del propio Cristo, y los «imperios» de los aztecas y los incas precedieron a la llegada de los españoles. Para Las Casas, como para los demás historiadores que adoptaron interpretaciones similares de la historia del mundo —José de Acosta y Garcilaso de la Vega [99]— esta visión no sólo parecía estar de acuerdo con la historiografía cristiana y clásica, sino que también ofrecía una explicación para la distancia cultural entre los indios y los pueblos de Europa, y entre las distintas tribus indias. Finalmente, proporcionaba una justificación para la conquista que convenía a las ambiciones milenarias de los misioneros: si los grupos indios «avanzados» habían alcanzado el límite de su potencial evolutivo como paganos, entonces, la evangelización de los pueblos indios americanos sólo podía interpretarse como históricamente inevitable.

La tesis de Las Casas sostenía que todos los hombres, independientemente de su condición, tienen un lugar en la escala histórica, que es la misma para todos los pueblos. Los que están cerca del extremo inferior de la escala simplemente son más jóvenes que los que están más arriba, porque todos los hombres tienen las mismas percepciones sensoriales, activadas por los mismos objetos del mundo físico [100], y en todos los pueblos inevitablemente surgen los héroes necesarios para esas culturas. Pero la información que los hombres reciben a través de sus sentidos tiene que interpretarse. Igual que los mayores enseñan al niño a entender el mundo físico y moral en el que va a vivir, también pueden enseñar las razas que han alcanzado un nivel de civilización más alto a las que están por debajo.

Para Las Casas, los pueblos más sabios de la tierra son, literalmente, los más antiguos. Los pueblos de la Arcadia por ejemplo, que, según Teodosio, eran tan antiguos que los poetas creían que habían nacido antes de la creación del Sol y la Luna [101], eran los antepasados salvajes de los

---

99 Sobre Acosta, véanse las pp. 178-179 más adelante; sobre Garcilaso, Miró Quesada, 1971, pp. 214-222.

100 Las Casas, 1967, 1, p. 258; cf. *ibid.*, p. 130.

101 *Ibid.*, p. 256.

antiguos anteniences, los primeros pueblos civilizados de Europa. Los indios, cuyas sociedades todavía conservaban características que habían abandonado los pueblos más civilizados hacía tiempo y cuyas formas sociales no estaban desarrolladas, eran una raza todavía «joven» culturalmente porque habían llegado recientemente a sus zonas de asentamiento, o se encontraban en áreas donde el asentamiento no era posible o conveniente [102].

El expresivo ejemplo de los sacrificios humanos «prueba» la hipótesis de Las Casas. En el *Democrates secundus*, Sepúlveda había afirmado que tales sacrificios representaban una equivocación diabólica, la sustitución de una entidad metafísica, «las almas sabias y piadosas de los hombres», por un organismo vivo, el corazón. En vez de «sacrificar» metafóricamente a aquéllas, el indio inmola literalmente al ser vivo [103]. Sin embargo, para Las Casas (que comprendía claramente el argumento de Sepúlveda), la equivocación no consiste en la interpretación excesivamente literal de «la letra que mata», sino en lo que él denomina, tomando un término aristotélico conocido, un error «probable», es decir, un error que ha sido adoptado por «el consenso general de todos los pueblos conocidos en las Indias» [104]. El origen de todo comportamiento es, al menos en parte, voluntario y, como Las Casas dijo a Sepúlveda en Valladolid, «los menudos y plebeyos no han de yr a preguntar a los prudentes de otras naciones si lo que hazen, o yntroducen sus mayores es probable quanto a la recta razón» [105], puesto que nadie puede abandonar su comunidad y buscar el consejo de extraños sobre el *status* de su comportamiento normativo. Los indios, como todos los paganos, no tenían ningún medio para criticar su cultura desde dentro. El sacrificio humano también deriva, como mencioné anteriormente, del impulso natural de todos los hombres a sacrificar a sus dioses lo que consideran más querido, igual que la idolatría que lo acompaña, surge del deseo natural de reverenciar a las deidades propias de alguna forma tangible. Los sacrificios de los indios revelan una devoción genuina a sus dioses, pues «la conciencia errónea liga y obliga y ygualmente como la conciencia recta»; y Cicerón había considerado justamente degenerados a los franceses por no defender a sus dioses contra los romanos [106].

---

[102] *Ibid.*, p. 248.

[103] Sepúlveda, 1951, p. 37.

[104] Las Casas, 1975, f. 152^r; cf. 1552c, f. G^v. Las Casas se refiere a *Topica* 100 a 30-b y a *Rh.* 1356b. Una opinión es «probable» cuando la consideran cierta la mayoría de los hombres cultos de la comunidad. Sin embargo, Aristóteles no examina la posibilidad de un *error* probable.

[105] Las Casas, 1552c, f. G^v y 1908, p. 138.

[106] *Ibid.*, ff. (FViii^v)-G^r.

Puesto que tanto Aquino como los teólogos de Salamanca habían aceptado la posibilidad de que para un hombre en estado de ignorancia insuperable, el sacrificio humano fuese realmente una forma legítima de devoción, Las Casas pudo, con una intención polémica evidente, invertir el orden normal de alabanza y culpabilidad. Cuanto más devoto es un pueblo, sostenía, más cerca está de comprender las complejidades de la religión verdadera y, por lo tanto, más numerosos son sus sacrificios. Según Las Casas, los franceses fueron los primeros, seguidos de los espartanos, de los cartagineses, etc. Y los españoles «parecen no haberse quedado muy atrás, pues sacrificaron hombres a cientos» [107].

Todas las razas del mundo han pasado por esta etapa transitoria en su avance hacia una comprensión más metafísica de la relación entre los dioses y los hombres. El hecho de que las demás razas descritas hubieran abandonado esas prácticas en el pasado remoto es otra indicación de que la diferencia entre los indios y los pueblos cristianos ahora civilizados de Francia y España no es de clase, sino simplemente una medida del espacio entre naciones que se encuentran en etapas distintas de un proceso natural e ineludible de evolución histórica.

Tanto la *Apologia* como la *Apologética historia* se inspiran en unas circunstancias políticas muy específicas. El *Democrates secundus* y la *Apologia* de Sepúlveda pueden no haber sido unas obras muy originales en cuanto a sus argumentos, pero representaban la expresión más enérgica, articulada y, para muchos, más persuasiva de una imagen ampliamente extendida de la naturaleza del indio y de su condición intelectual y mundo cultural. Las Casas intentó corregir esa imagen y la suposición, tanto explícita como implícita, sobre la que estaba basada, utilizando datos empíricos que, afirmaba, sus enemigos bien habían ignorado o tergiversado intencionadamente. La *Apologética historia,* en concreto, debe tanto su forma novelada, que no se repetiría hasta el siglo XVIII, como su hipótesis principal, al hecho de que era el primer intento a gran escala de aplicar las categorías de la antropología aristotélica del siglo VI a un cuerpo considerable de datos empíricos.

---

107 Las Casas, 1967, 2, pp. 252-253. Los colonos ingleses en Norteamérica también compararon los sacrificios indios con los de los antiguos ingleses y escoceses. Kupperman, 1980, pp. 68-69.

7. Un programa de etnología comparativa (2) José de Acosta

1

La *Apologética historia* de Bartolomé de Las Casas fue el primer análisis comparativo detallado de la cultura amerindia. Pero tanto ésta como el *Argumentum apologiae* no se publicaron en vida de su autor. Aunque los cronistas franciscanos Gerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada [1] utilizaron como fuente la *Apologética historia* y, sin duda, la leyeron muchos otros, no ejerció una influencia significativa en los contemporáneos de Las Casas. La obra que sí influyó, y que dominó las especulaciones sobre los indios americanos y su cultura en la última parte del siglo XVI y la mayor parte del XVII, fue la *Historia natural y moral de las Indias* de José de Acosta. Esta y el tratado de Acosta sobre la evangelización, *De procuranda indorum salute,* tienen mucho en común con la *Apologética historia* y el *Argumentum apologiae,* pues *De procuranda* proporciona el marco teórico para la *Historia,* igual que el *Argumentum apologiae* para la *Apologética historia.* Pero aunque es seguro que Acosta conocía el debate de Valladolid y que quizá pudo tener acceso a *Aquí se contiene una disputa* [2], no hay evidencia de que hubiera leído, o incluso de que conociera, las otras dos obras de Las Casas.

---

[1] Véase Edmundo O'Gorman, «La *Apologética historia,* su génesis y elaboración, su estructura y su sentido», en Las Casas, 1967, p. xxv.

[2] No obstante, los censores reales hicieron todo lo que pudieron después del debate de Valladolid para evitar más discusiones sobre la cuestión india. Una cédula de 1556 prohibía que se imprimieran libros sobre las Indias sin la licencia

No obstante, tanto Las Casas como Acosta provenían de ambientes intelectuales muy parecidos y tenían preocupaciones intelectuales muy similares. Los dos habían pasado largos períodos de tiempo en las Indias y ambos insistían en la primacía del conocimiento empírico como base para cualquier investigación de la estructura de las sociedades «bárbaras». Asimismo, los dos estaban muy influidos, de una forma o de otra, por las ideas teológicas de la «Escuela de Salamanca». Como consecuencia, ambos basaron sus teorías antropológicas en la igualdad esencial de todas las mentes humanas, en la capacidad innata del hombre para la educación moral y en la necesidad de una explicación esencialmente histórica de las diferencias culturales. Sin embargo, la obra de Acosta no es polémica, tuvo una función distinta y está estructurada de forma bastante diferente que la de Las Casas.

Acosta también estaba unido a Las Casas y a la Escuela de Salamanca en otro sentido. Vitoria, Soto, Carranza, Cano y sus contemporáneos y sucesores inmediatos eran, como Las Casas, dominicos. Compartían las ambiciones intelectuales de su orden: la creación de un *ordo* moral basado en la fusión singular que había hecho Aquino de la filosofía clásica y la teología cristiana, lo que permitiría una mayor comprensión de la *humanitas* esencial del hombre. Sin embargo, los sucesores de los dominicos en este programa fueron los jesuitas. Fueron ellos quienes, ya a finales del siglo, no sólo habían tomado el control efectivo de las facultades de teología de las grandes universidades españolas, sino que, en los escritos de hombres como Luis de Molina y Francisco Suárez, también habían empezado a extender y sistematizar el nuevo tomismo que introdujo en España Francisco de Vitoria. José de Acosta era jesuita y, como muchos de su orden, se había formado con los escritos de Vitoria y sus sucesores. Sin embargo, su visión del indio estaba condicionada por su experiencia —fue uno de los fundadores de la primera reducción (una aldea india que no estaba bajo control secular) en Juli, Lago Titicaca, en 1578 [3]— de intentar llevar a la práctica una política que ponía gran énfasis en la necesidad de comprender el funcionamieno interno del mundo indio.

2

José de Acosta nació en Medina del Campo en 1540[4]. En 1552 fue admitido en la Compañía, y entre 1559 y 1567 estudió teología en el

real; y en 1560 la corona ordenó que se retiraran todos los libros «que traten de cosas de Indias». Encinas, 1596, 1, pp. 227-228.

[3] Véase Lopeteguí, 1942, pp. 185-188.

[4] Esta breve biografía está tomada en gran parte de Lopeteguí, 1942, que es lo más cercano a una biografía de Acosta que se ha escrito hasta el momento.

colegio jesuita de Alcalá de Henares. Era un estudiante dotado, escribió obras escolares de teatro —una práctica común de los jesuitas— cuando sólo tenía quince años, y debatía públicamente temas filosóficos «con tanta agudeza y prontitud, que se hacían lenguas de su alabanza los doctores que le arguyeron» [5]. Fue adscrito a la provincia de Toledo en 1562, y se ordenó al año siguiente. En 1567 empezó a enseñar teología en Ocaña, y en 1569 se trasladó a Plasencia, donde permaneció hasta su marcha a Perú en 1571. Acosta no fue nunca un misionero muy activo. Su salud era mala y parece que sufría largas depresiones [6]. Sus dotes eran claramente intelectuales y administrativas más que pastorales, y pasó mucho tiempo en el colegio de Lima enseñando teología. Sus experiencias pedagógicas, aunque él nunca las menciona, debieron determinar sus opiniones posteriores sobre la racionalidad de los indios y la conveniencia de enseñarles teología como medio para convencerles de la verdad de la fe cristiana.

En 1573 emprendió el primero de tres viajes largos y difíciles al interior de Perú, que le llevaron a Cuzco, Arrequipal, La Paz, Potosí y por el sur hasta Chuquisaca. Volvió al año siguiente para el juicio del dominico Francisco de la Cruz por la Inquisición, y fue nombrado calificador.

El caso de Francisco de la Cruz, que pretendía haberse comunicado directamente con Dios por medio de una mestiza, María Pizarro, que creía que era un ángel [7], inquietó mucho a las autoridades eclesiásticas. Cruz tenía muchos seguidores, algunos de los cuales, como Luis López, habían sido compañeros de Acosta. Para muchos, su visión de una nueva Iglesia —que incluía el matrimonio para el clero y la poligamia para los laicos— no sólo parecía revivir otra vez el fantasma de los alumbrados, sino que también era una amenaza para las frágiles relaciones entre la Iglesia, los colonos y la corona. Pues Cruz no sólo enseñaba que su Iglesia del nuevo mundo sustituiría a la Iglesia antigua y corrupta de Europa, sino que también sostenía que se debía mantener en encomienda perpetua a los indios, que serían los instrumentos de la próxima apocalipsis. Este apoyo a una institución que tanto la corona como la Iglesia consideraban una amenaza para su autoridad era, no es necesario decirlo, muy bien recibido por los colonos. Por esto, la herejía de Cruz además de ser doctrinalmente heterodoxa, y de una forma espectacular, también

5 Alcázar, 1710, 2, p. 201.

6 Véase, por ejemplo, la carta de Juan de Atienza a Aquaviva, 1583: «El padre Joseph de Acosta tiene más salud que los años atrás; aunque el estar sujeto a melancolías le es natural.» *MP*, 3, p. 255.

7 Las actas del juicio de Cruz se encuentran en el Archivo Histórico Nacional (Madrid), legajo 1650. Una pequeña parte de esta documentación (que consta de más de 2.000 folios) está impresa en Medina, 1956, 1, pp. 63-124.

era muy explosiva políticamente. Después de un largo juicio público, el dominico fue condenado con varios de sus cómplices a ser quemado en la hoguera en 1578 [8].

En 1576, durante el juicio de Cruz, Acosta había sido nombrado provincial de Perú. En 1583 se abrió el Tercer Consejo de Lima con Acosta como teólogo residente, y en esta condición escribió el texto español de tres catecismos, probablemente preparó el borrador de los decretos finales del Consejo y participó en la composición de un confesionario [9] y varios sermones.

En 1586, después de lo que parece haber sido un periodo de problemas serios de corazón (aunque el propio Acosta sostenía que la causa de su enfermedad era más moral que física), partió para España. Pero primero fue a Méjico, donde permaneció un año, y en ese período recogió el material para los capítulos dedicados a Méjico de su *Historia.* Finalmente, llegó a España en 1587 y pasó el resto de su vida ocupado, no siempre con buena reputación, en política eclesiástica. Murió como rector del colegio jesuita de Salamanca en 1600.

3

Acosta fue autor de varias obras impresas así como de numerosos sermones y de *litterae annuae,* los informes anuales que todas las misiones jesuitas enviaban a Europa [10], pero sus escritos más influyentes fueron la *Historia natural y moral de las Indias* y *De procuranda indorum salute.* Este último, escrito en Lima en 1577, apareció por primera vez en Sevilla en 1588, y se volvió a imprimir en Salamanca al año siguiente y una vez más en 1595. Fuera de España apareció por primera vez en Colonia en 1596. Todas estas ediciones estaban introducidas por el texto latino original (con el título *De natura novi orbis*) de lo que posteriormente fueron los dos primeros libros de la *Historia,* que trataban de la situación de América, sus *climata* y el origen de los indios americanos. Es evidente que el libro estaba pensado originalmente para que se leyera como una unidad. *De natura novi orbis* daba al misionero novicio una idea del entorno físico y humano en el que tendría que aplicar las lecciones aprendidas en *De procuranda.* Posteriormente, Acosta separó los dos libros y desarrolló la *Historia* en un análisis completo del mundo amerindio. Pero

---

8 Bataillon, 1965, pp. 309-324.

9 Acosta, 1588. La obra consta de confesiones en quechua y en aimará con glosas en español. Acosta probablemente fue el autor de la introducción y de las glosas.

10 O'Gorman incluye una bibliografía de Acosta en Acosta, 1962, pp. lxi-lxiv.

siguió unida a *De procuranda* tanto en su objetivo más limitado como en su estructura formal.

La *Historia* de Acosta es un libro destacable en muchos aspectos. Era la descripción del mundo indio más completa y más meditada que existía entonces. Su novedad, de la que Acosta estaba justamente orgulloso, se manifiesta incluso en el título. La idea de una historia moral, es decir, una historia de *mores,* de costumbres, no era usual en el siglo XVI. Como Acosta se esforzó en señalar, nadie había intentado escribir una verdadera «historia» de los indios [11], aunque había muchas narraciones del origen y desarrollo de las colonias españolas que incluían alusiones (normalmente, de pasada) a los indígenas. Incluso estaba algo preocupado sobre cómo sería recibida su obra. Temía que una historia de «bárbaros» pudiera leerse como si se tratara de romances de caballería [12]. Pero para Acosta, el mundo indio no era, como el mundo de Amadís, Palmerín o Don Belianís, una fantasía peligrosa cuya irrealidad podía poner en peligro la cordura de los que eran tan estúpidos como para leerlas. Por muy barbárico que fuera, se trataba de un mundo real y Acosta aseguraba a sus lectores potenciales que se podía ganar mucho estudiándolo, pues «por bajo que sea el sujeto, el hombre sabio saca para sí sabiduría y de los más viles y pequeños animalejos se puede tirar muy alta consideración y muy provechosa filosofía» [13]. Acosta estaba recurriendo a uno de los recursos más utilizados de la historiografía europea: el uso de un «mundo imaginario», o real pero remoto, cuyas características y relaciones internas se utilizan para señalar las causas de lo que sucede en el mundo real. Polibio, por ejemplo, explicó cuál creía que era el objetivo de escribir historia en términos que, teniendo en cuenta lo distinto que era su material, no son distintos de los de Acosta:

La mera afirmación de un hecho puede interesarnos [escribió], pero no es útil para nosotros; sin embargo, cuando añadimos su causa, el estudio de la historia se hace fructífero. Pues es la transferencia mental de circunstancias similares a nuestra propia época lo que nos da los medios para presentir lo que va a ocurrir, y unas veces nos permite tomar precauciones y otras crear las condiciones necesarias para afrontar con más confianza las dificultades que nos amenazan [14].

---

[11] Acosta, 1962, p. 13.

[12] *Ibid.,* p. 278.

[13] *Ibid.,* p. 14; y cf. p. 319.

[14] Debo esta cita y el contenido de mis observaciones sobre los mundos imaginarios y sobre el razonamiento contrario a la realidad en general a un trabajo no publicado de Geoffrey Hawthorn expuesto en el seminario de Ciencias Sociales de Clifford Geertz en el Institute for Advanced Study en 1979.

Ciertamente, Acosta no estaba interesado en las posibilidades de la predicción acertada, y sólo de forma muy limitada en la necesidad de evitar errores pasados. Pero sí creía —y escribió la *Historia* para demostrarlo— que la historia del mundo indio «real», pero remoto, podía iluminar el proceso histórico mismo, y que estudiando una sociedad tan distinta aparentemente, sus lectores europeos podrían llegar a comprender algunos aspectos del comportamiento natural de todas las sociedades humanas, incluyendo la suya. «Y por ser en materias diferentes de nuestra Europa —escribió—, como lo son aquellas naciones, da mayor gusto entender de raíz su origen, su modo de proceder, sus sucesos prósperos y adversos» [15].

Sus predecesores en América que habían intentado borrar todo recuerdo del pasado indio estaban llenos, sostenía Acosta, de «un celo necio, que sin saber ni aún querer saber las cosas de los indios, a carga cerrada dicen que todos son hechicerías, y que éstos son todos unos borrachos» [16]. Correctamente interpretado, el pasado indio, que los frailes ignorantes habían supuesto que era una alucinación del Diablo, podía proporcionar una información inestimable sobre el mundo en que el misionero siempre tenía que convencer de su fe a los que eran escépticos o «de poco entendimiento», o absolutamente obstinados, y sobre cómo interpretan el mundo en que viven todos los hombres que tienen la desgracia de estar apartados de la luz de la verdadera Palabra de Dios. Acosta creía, y muchos de los que leían sus libros pensaban lo mismo, que América era un laboratorio para estudiar al hombre no cristiano, y que las lecciones aprendidas allí podrían aplicarse en otros lugares, en India, China, «Etiopía», incluso en las montañas de Calabria y Granada.

La *Historia* está dividida en dos partes. La primera trata del mundo material, las «obras de la naturaleza en América», la segunda de antropología, de lo que Acosta significativamente denominó «las cosas del libre albedrío» [17], usando esta expresión para describir el comportamiento normativo, las pautas de las creencias y la historia pasada del hombre americano. El concepto de una obra que se propusiera describir tanto el mundo natural como el humano no era muy nuevo en sí mismo. Tanto Plinio como Herodoto, cuyas obras presentan más paralelos con la de Acosta que cualquier «historia» de un pueblo europeo, habían intentado un tipo similar de «historia total»; y las semejanzas no pasaron desapercibidas a los contemporáneos como el traductor francés de Acosta, Robert Regnault, que le denominó «el Herodoto y el Plinio de este mundo recién

---

[15] Acosta, 1962, p. 319.
[16] *Ibid.*, p. 288.
[17] *Ibid.*, p. 13.

descubierto» [18]. Acosta también se consideraba heredero de los grandes naturalistas del mundo antiguo. «Si de estas cosas naturales de Indias —escribió— se hubiese de escribir copiosamente y con la especulación que cosas tan notables requieren, no dudo yo que se podría hacer obra que llegase a las de Plinio, y Teofrasto y Aristóteles».

No obstante, negó tener la ambición de llegar a esas alturas. Se sentiría satisfecho, decía, simplemente con anotar «algunas cosas naturales que estando en Indias vi y consideré, o las oí de personas muy fidedignas, y me parece no están en Europa tan comúnmente sabidas» [19].

Pero a pesar de esta modestia retórica, esta *captatio benevolentiae*, está claro que el objetivo de la *Historia* era abrir un nuevo campo «filosófico», y ofrecía un programa claro y consciente a todos los futuros historiadores de las Indias. Pues la *Historia*, además de descriptiva, era analítica; y como las obras de los filósofos clásicos, aunque en menor escala, presentaba una exposición universal de su tema. No sólo era «justamente historia y en parte filosofía» [20], sino que como también trataba de «hechos» que «no son por trazas de hombres, sino del criador», su autor decía que también era una «excelente teología». En su capítulo introductorio al libro 3 (el primero de los cinco escritos independientemente de *De natura orbis novis*), Acosta presenta a sus lectores un resumen de la obra que comienza con la historia y continúa considerando la estructura global de la naturaleza misma con una descripción de las «causas naturales de los efectos» [21]. En resumen, la *Historia* estaba pensada como un sistema completo de los conocimientos sobre el nuevo mundo de América.

El precursor más claro de Acosta sin duda era Oviedo (aunque nunca le menciona). Pero a pesar de las semejanzas superficiales entre las dos obras —observadas con acierto por Humboldt, que proclamó que eran los primeros científicos naturales de América [22]— Acosta debía poco a Oviedo. Aunque la *Historia* de Oviedo contiene abundantes observaciones etnográficas detalladas entre la narración fantástica de prácticas indias «antinaturales», está muy poco estructurada [23]; y aparte de algunas comparaciones rudimentarias con los bárbaros de la antigüedad, como los escitas, no presenta un análisis del material que recoje. Por otra parte,

[18] Acosta, 1598, f. Aiii[v].
[19] Acosta, 1962, p. 87.
[20] *Ibid.*, p. 13.
[21] *Ibid.*, p. 87.
[22] Humboldt, 1836-1839, 2, pp. 315, 341.
[23] «Para Oviedo el mundo no era la obra de un Logos: la naturaleza es un perpetuo milagro, en ella no hay ley o, si existe, no nos es asequible.» Alvarez López, 1943, p. 307.

la *Historia* de Acosta intenta, como demuestra su misma comparación con Teofrasto y Aristóteles, clasificar y explicar.

«Mas hasta agora —escribió— no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de la naturaleza» [24]. La *Historia* se proponía reparar esta omisión, explicar las causas de lo que Acosta describió a la infanta Clara Eugenia como la diversidad de «las obras que el Dios Altísimo ha fabricado en la máquina de este mundo» [25]. Sólo por esta razón, creía Acosta, «se podrá tener esta Historia por nueva».

La «novedad» consciente de Acosta se manifiesta no sólo en lo que intentó hacer, sino también en los métodos que empleó. En toda la *Historia* y, en menor medida, en *De procuranda,* hay un énfasis constante en el valor demostrativo de la experiencia. Acosta creía que las descripciones contemporáneas de las Indias habían resultado inadecuadas o simplemente equivocadas tan a menudo, porque se atenían demasiado a datos imprecisos como los que empleaban los anteriores historiadores de América, que no tenían ninguna experiencia directa con los indios, «o por no saber su lengua, o por no curar de saber sus antiguedades» [26]. Además, él creía que metodológicamente tanto la historia natural como la etnología habían estado demasiado limitadas por las enseñanzas de los clásicos, cuya ciencia era, en sus propias palabras «flaca y corta», no sólo en las «cosas divinas», sino también en los asuntos humanos [27]. Las experiencias tangibles, reales, del nuevo mundo, su vegetación y mineralogía, su fauna, su clima y su geografía habían revelado lo falsas que habían sido algunas suposiciones basadas en las hipótesis clásicas.

Esta observación sobre la incapacidad de la teoría clásica para explicar adecuadamente todos los hechos del nuevo mundo no sería desconocida para los lectores de Acosta. El reto a las opiniones establecidas que presentaban los descubrimientos geográficos en el estudio de la filosofía natural se había aceptado hacía tiempo, y el descubrimiento geográfico también se había convertido en una metáfora habitual para los descubrimientos en otras áreas, incluida la teología.

Sin embargo, la propuesta de Acosta era explotar este conocimiento en un estudio exhaustivo de todo el mundo americano, incluyendo sus habitantes. Pues aunque a menudo se percibía fácilmente la novedad en la naturaleza, la «novedad» relativa al comportamiento humano casi había sido invisible para los comentaristas anteriores, excepto como meras aberraciones. El propio Acosta era un observador atento de la naturaleza

---

[24] Acosta, 1962, p. 13.
[25] *Ibid.*, p. 9.
[26] *Ibid.*, p. 13.
[27] *Ibid.*, p. 33.

tanto animada como inanimada. La *Historia* no sólo contiene la primera descripción digna de tenerse en cuenta de la enfermedad de la altura y de la destilación del mercurio aplicada para amalgamar la plata [28], sino también, como veremos, el primer intento sistemático de diferenciar las distintas culturas indias del nuevo mundo. Con una visión penetrante y un agudo sentido de las diferencias entre las formas naturales del viejo mundo y del nuevo, Acosta percibía muy claramente los posibles errores derivados del uso acrítico de la ciencia clásica en un mundo que los clásicos no habían conocido. Al descubrir una vez que tenía frío a medio día con el sol directamente sobre él —una situación imposible de acuerdo con la meteorología clásica— «me reí e hice donaire de los meteoros de Aristóteles y de su filosofía» [29].

Pero esta burla de los «antiguos» no significa que Acosta fuera un «moderno» [30]. Estaba muy interesado en cosas como la posible fecha del fin del mundo —sobre lo que escribió un extenso tratado— que hubieran sido completamente ajenas al pensamiento de la Ilustración. Acosta podría reírse de las conclusiones de la meteorología aristotélica, pero su mundo mental, la formación conceptual de su mente seguía siendo, a pesar de todo, firmemente aristotélica. Su pensamiento era el de la escuela jesuita donde aprendió filosofía y teología, y estas materias habían estado dominadas por el tomismo y el aristotelismo de Vitoria y sus sucesores.

Por esto, no era el método general de Aristóteles lo que Acosta intentaba poner en tela de juicio, y mucho menos las descripciones de las leyes generales de la naturaleza, sino la aplicación acrítica de esas leyes a los fenómenos de América. El propósito declarado de la *Historia* era: «primero diremos cuál sea la verdad, según la experiencia certísima nos la ha mostrado y después probaremos (aunque es negocio muy arduo) a dar la propia razón conforme a buena filosofía» [31]. Lo que atacaba aquí no eran las proposiciones de la *Física*, por ejemplo, pues éstas pertenecían al ámbito de la «buena filosofía», sino las observaciones de la *Meteorológica.*

La insistencia de Acosta en la primacía de la experiencia sobre la opinión recibida sólo significa reconocer la necesidad de examinar cuidadosamente todas las premisas de la investigación filosófica a la luz de los datos empíricos disponibles, cuando éstas se vayan a aplicar a nuevas áreas de conocimiento. Puesto que en una situación dada pueden existir varias explicaciones distintas y que, en *apariencia,* todas cumplen

---

28 Jarcho, 1959.

29 Acosta, 1962, p. 77.

30 Para una visión diferente basada, al parecer, en una lectura muy rápida de la *Historia,* véase Maravall, 1966, p. 446.

31 Acosta, 1962, p. 67.

los criterios básicos de verdad, el único medio para saber qué hipótesis hay que seleccionar debe ser la experiencia personal. De la misma forma, si se sabe que las premisas de una hipótesis aparentemente imposible son ciertas, como cuando San Agustín rechazaba la posibilidad de vida humana en las «Antípodas» sobre la base de que todas las razas deben descender de Adán [32], la experiencia será el único medio para demostrar la falsedad de las conclusiones que se hayan extraído de dichas premisas. Y una vez que conocemos alguna verdad nueva por la experiencia —en este caso, que *hay* hombres vivos al sur de los trópicos— será «natural» buscar alguna causa alternativa que convenga a todos los hechos del caso [33].

Para Acosta, el errror de San Agustín no consistía en creer que todos los hombres descienden de Adán, porque eso era una cuestión de fe. Estaba en la suposición falsa de que no podía haber una conexión geográfica entre Europa y las «Antípodas» y, por tanto, que si había hombres en el lado opuesto del globo, de alguna forma debían ser *sui generis.*

Otro argumento a favor de la evaluación crítica de los criterios a tener en cuenta en una explicación se desprende de su afirmación en *De procuranda* de que los misioneros deberían intentar comprender a los indios en sus propios términos y no por medio de una simple comparación con otras razas [34]. Con esto no implicaba que todas las formas de comportamiento humano fueran igualmente válidas ni que hubiera que evaluarlas de acuerdo con normas independientes. Acosta quería decir que intentar *entender,* o incluso describir, una cultura ajena sin ningún conocimiento del tipo de cosa que se estaba examinando, inevitablemente conduciría a analogías absurdas e inapropiadas. Pues, como Las Casas, quizá como todos los que habían tenido un contacto prolongado con los indios, Acosta percibía muy claramente que América era un mundo distinto de Europa, un mundo que sólo podían comprender completamente los que habían vivido en él. Barchilón, el principal interlocutor del diálogo del franciscano Pedro de Quiroga, *Libro intitulado coloquios de la verdad,* expone lo que debía ser una advertencia típica a su amigo Justino, que acaba de llegar de España: «ni trates en cosas desta tierra hasta que la entiendas; porque son otros negocios y otro lenguage que sola la experiencia te la puede mostrar» [35].

La información que se recibía en Europa de las nuevas tierras nunca fue muy fiable y normalmente presentaba una imagen falsa, incluso aunque los detalles individuales fueran ciertos en gran medida. Acosta opi-

---

32 *Ibid.*, p. 30. San Agustín, *De civitate Dei,* libro 16, cap. 9 (*PL,* 41, pp. 487-488).
33 Acosta, 1962, pp. 77-78.
34 Acosta, 1596, p. 517.
35 Quiroga, 1922, p. 52.

naba que, en la mayoría de los casos, el lector simplemente no disponía de las herramientas conceptuales necesarias para interpretar correctamente lo que leía. En el contexto distinto de su tratado sobre el fin del mundo, *De temporibus novissimis,* Acosta escribió sobre la primera vez que observó la realidad de América:

¿No ocurre esto cada día cuando vamos de viaje por tierra o por mar, o cambiamos nuestro entorno? Pues, ciertamente, en mi caso, después de que conocí las cosas de las Indias personalmente, me parecieron al mismo tiempo las mismas que había oído y distintas. Me parecieron las mismas en que los que me habían hablado de ellas no me habían mentido realmente sobre ellas, sin embargo, yo las juzgué distintas y dispares de lo que había pensado al principio. Por esta razón me di cuenta de que mi forma de pensar sobre ellas era distinta [36].

Los hechos ya no hablaban por sí mismos; y en la *Historia,* Acosta estaba particularmente interesado en este problema crucial de cómo entender lo que le habían dicho porque estaba escribiendo sobre cosas pasadas. Observó que Lactancio había sostenido que la noción de que pudiera haber hombres en las Antípodas era absurda porque la tierra era redonda, habrían tenido que vivir al revés, en un mundo donde los árboles crecerían hacia abajo, en vez de hacia arriba, y la lluvia y la nieve «caerían» hacia arriba, en vez de hacia abajo [37]. La falacia de este tipo de argumento, según Acosta, radica en el hecho de que la imaginación humana es capaz de percibir conexiones entre cosas donde el sentido dicta que no hay ninguna. La imaginación es claramente esencial para todas las formas de investigación científica [38], porque hay muy pocas áreas de conocimiento abiertas a la observación científica directa. Por ejemplo, no podemos *saber* que el mundo está suspendido en el espacio sin imaginarlo, ya que es imposible (o, al menos, lo era para Acosta) garantizar alguna prueba empírica sobre esa cuestión. Sólo el hecho de que en este caso la «imagen» que nuestra imaginación presenta a nuestro intelecto no está en conflicto con la «razón» nos permitirá tener alguna certeza de que nuestras intuiciones son correctas. Pero si «nos dejamos llevar» por nuestro sentido de lo que es plausible, probablemente nos encontraremos, como Lactancio, creyendo en cosas que no son plausibles, pues «muchas imaginaciones son falsas» (*De anima* 427 b).

El error de Lactancia era conceptual. Su imaginación presentaba a su mente racional una imagen del mundo como una casa «cuyos cimientos

[36] Acosta, 1590, p. 154.

[37] Acosta, 1962, p. 27, citando *Divinae institutiones,* 3.24 (*PL,* 6, pp. 426-427). Sin embargo, la propia referencia de Acosta es errónea.

[38] Acosta, 1962, p. 28.

están en el suelo y cuyo tejado está en el aire». Si Lactancio hubiera sido más crítico con su intuición, probablemente se habría dado cuenta de que como el antecedente de su supuesto que los hechos contradecían evidentemente era falso, el consiguiente también era necesariamnte falso.

Además de su tendencia natural a jugarnos malas pasadas, nuestra imaginación, como nuestra capacidad de observación, también está limitada por el tiempo y el espacio [39]. Por tanto, cualquier intento de proyectar nuestro entendimiento, por medio de la imaginación únicamente, a las áreas de la experiencia sobre las que no tenemos ningún control, nos conducirá al error inevitablemente. Un ejemplo de esto, afirmaba Acosta, se encontraba en la tendencia persistente del hombre a hacer preguntas que los hechos contradicen. Aunque sabemos que el universo fue creado en un momento determinado y en un lugar determinado, seguimos intentando imaginar épocas anteriores al tiempo y un lugar anterior a la creación. «La razón —escribió— claramente nos muestra que ni hubo tiempo antes de haber movimiento, cuya medida es el tiempo, ni hubo lugar alguno antes del mismo universo, que encierra todo lugar» [40].

Si aplicamos las lecciones de esta digresión epistemológica, toda evaluación de los indios debe basarse en el ejercicio controlado de la imaginación que, según Acosta, mostrará, por ejemplo, que aunque el mundo es redondo, no nos podemos caer de él, de la misma forma que las estrellas y los planetas no se caen del universo en su movimiento diario hacia el Oeste [41]. Expresado en los términos más simples, no deberíamos intentar comparar lo igual con lo distinto. Por ejemplo, los que han intentado probar que los indios eran de origen judío se han comportado de forma muy parecida a como lo había hecho Lactancio. Las semejanzas aparentes entre las supuestas características naturales de las dos razas —su mendacidad, ceremonia, falsedad y timidez— han conducido a la idea muy extendida de que los indios eran las diez tribus perdidas descritas en el Libro de Esdras. Pero un examen detallado de las características culturales de las dos razas revelaba, para satisfacción de Acosta, la falacia de esta suposición y, ciertamente, de cualquier identificación hecha a partir de características que, tanto si son reales como si son imputadas (como en este caso), no son verificables por sí mismas y pueden estar sujetas al cambio cultural. Es precisamente la cultura de un pueblo, su «lengua y antigüedad», su comportamiento normativo y, en el caso de los judíos, «su linaje, su ley, sus ceremonias, su Mesías, y finalmente todo

39 *Ibid.*, p. 13.
40 *Ibid.*, p. 29.
41 *Ibid.*, p. 28. La cosmografía de Acosta era estrictamente ptolomeica. Es improbable que en un colegio jesuita tuviera la oportunidad de consultar *De revolutionibus orbium caelestium* de Copérnico, aunque esta obra apareció en 1543.

su judaísmo», lo que los distingue de otras razas. Los indios, que no tienen ninguna de estas características, que no practican la circuncisión y no tienen alfabeto (se creía que los judíos habían sido los creadores del primer alfabeto), y que están muy lejos de ser monoteístas, no pueden asociarse de forma plausible con ninguna raza judía [42].

Fue el reconocimiento de Acosta de la singularidad de los rasgos culturales y de su consiguiente importancia en la clasificación y descripción de los pueblos, y la claridad con la que unió sus observaciones de esos rasgos a su «filosofía» lo que hizo a la *Historia* tan enormemente popular. De toda la amplia literatura sobre las Indias publicada durante este período, la *Historia* de Acosta quizá fue la única obra que los contemporáneos reconocieron como innovadora.

4

Sin embargo, tanto la *Historia* como *De procuranda* tenían otro objetivo menos imparcial que la investigación científica de una cultura remota o la instrucción de los misioneros. Como los voluminosos escritos de Las Casas, las dos obras de Acosta se proponían poner fin al «necio desprecio en que los de Europa los tienen (a los indios), no juzgando de estas gentes tengan cosas de hombres de razón y prudencia» [43]. Estas actitudes despreciativas hacia los indios habían conducido a una incapacidad fatal por parte de los europeos para comprender a los pueblos que estaban intentando convertir no sólo a su propio sistema de creencias, sino también a su modo de vida. Acosta reconocía —y era un reconocimiento al que muchos misioneros habían llegado por frecuentes experiencias amargas— que la verdadera conversión dependía de la comunicación, y que la comunicación sólo podía establecerse una vez que el misionero tuviera algún conocimiento de las innumerables culturas nativas. Pero evidentemente era imposible decir nada sin un lenguaje; y un lenguaje es claramente algo más que un conjunto de recursos léxicos y sintácticos; es saber qué es significativo en un contexto dado. El compañero de Acosta en Brasil, Manuel da Nóbrega [44], en 1588 se había lamentado sobre los tupinambas:

---

[42] Acosta, 1962, pp. 60-61, y cf. pp. 44-45. Véase también Maluenda, 1604, pp. 151-154, que repite gran parte del argumento de Acosta. Esta cuestión también se trata en Kottman, 1975.

[43] Acosta, 1962, p. 319.

[44] Véase Leite, 1953.

Si tuvieran un rey, sería posible convertirlos, o si adoraran a algo. Pero como ni siquiera saben qué es creer o adorar, no pueden entender la predicación del Evangelio; pues la predicación se basa en llegar a creer en Dios y adorarle y servirle. Y como estos pueblos ni adoran a nada, ni creen en nada, lo que se les dice no significa nada para ellos [45].

Como Nóbrega, Acosta se daba cuenta de que no serviría de nada hablar a los indios de «iglesias», «monasterios» y «sacerdotes» si el converso potencial no sabía qué eran esas cosas. Para presentar estos «objetos» al indio, era necesario explicarle qué eran a su nivel de entendimiento. Acosta sabía que en América había una gran diversidad cultural, y para que el misionero inexperto pudiera realizar su tarea, era necesario que comprendiera la cultura a la que pertenecía cada grupo de sus conversos potenciales. Para que los métodos de instrucción, e incluso las formas de tratamiento, tuvieran el efecto deseado, tenían que estar determinados por el entorno cultural de la audiencia. No servía de nada hablar a un ser nómada sin cultura como un chichimeca en los mismos términos que los empleados para dirigirse a un inca o a un azteca.

Los misioneros eran muy conscientes de que el indio podía recibir mucha información errónea en el transcurso de la instrucción religiosa. Cuando llegaron a oídos de las autoridades historias de niños crucificados o de artículos sagrados enterrados detrás de los altares de las iglesias, de la sustitución de los nombres de las deidades indias por los de los santos [46], se hizo patente que la mayoría de los indios habían sido lamentablemente incapaces de comprender el verdadero significado del mensaje cristiano. La ignorancia de las lenguas indias y de todo el significado de ciertas palabras indias significaba, en palabras del franciscano Maturino Gilberti (él mismo culpable de ciertas extravagancias en busca de una mayor comunicación), «que en vez de predicárseles la verdad, (los misioneros) estarían predicando el error y la falsedad» [47]. Sus temores estaban completamente justificados. Pablo José de Arriaga explicaba cómo predicadores incompetentes que aprendían sermones en quechua, a menudo confundían las palabras «diciendo en el credo *Pucllachacuita* que significa "la burla o trisca de los santos", en vez de *hucllachacuininta,* que significa "la comunión o junta de los santos"» [48]. No era fácil transmitir en una lengua extraña un mensaje que, a su vez, era extraño a la cultura que esa lengua expresaba. «No es tarea pequeña —escribió un agustino exhausto— investigar y descubrir en una lengua extran-

[45] Nóbrega, 1954, p. 53.
[46] Gibson, 1964, pp. 100-101.
[47] Gilberti, 1558, p. 11.
[48] Arriaga, 1968, p. 219.

jera la propiedad de los términos» [49]. Para lograr este objetivo, el misionero en primer lugar tenía que saber todo lo posible acerca de los pueblos entre los que estaba trabajando. Tanto *De procuranda* como la *Historia* se proponían ofrecer esa guía tan necesaria «para los que los han de tratar, pues la noticia de sus cosas *convida a que nos den crédito en las nuestras*» (las cursivas son mías) [50].

5

Como Las Casas, Acosta reconocía que comprender correctamente los significados posibles inherentes al término «bárbaro» era crucial para una empresa así. En general, Acosta tenía una pobre opinión de la mente india, ciertamente mucho más pobre que Las Casas, y creía que los indios eran, en cierto sentido, de disposición servil [51]. Este hecho había sido demostrado por la experiencia, pues «si no se les mete miedo y se les hace alguna fuerza como a los niños, no entran en la obediencia» [52]. Algunos de los más salvajes, como los chichimecas y los otomíes, que, como veremos, jugaron un papel importante en la descripción que hizo Acosta de las variaciones culturales, incluso podían poseer una naturaleza mixta, en parte de hombre y en parte de bestia, por lo que realmente parecían ser «monstruos de hombres» [53]. Pues hay pueblos, reflexionaba, cuya «mente humana está tan hundida en el abismo de la maldad» que cambiar sus costumbres sería tan difícil como persuadir a un «etíope» de que cambiara su color, o al leopardo de que cambiara sus manchas [54]. Tales criaturas, concluía, quizá sean los esclavos naturales a los que Crisóstomo consideraba «petulantes» por naturaleza y difíciles de controlar [55].

[49] Bellarmino, 1688, p. 12.

[50] Acosta, 1962, p. 319.

[51] Además de los comentarios expuestos más adelante, véanse sus observaciones en *De procuranda* (Acosta, 1596, p. 338), donde afirma que aunque los espartanos se curaban de la embriaguez simplemente viendo a un hombre borracho, los indios requerían un tratamiento más severo, porque «mores sunt et ingenium natura ipsa servile»; que algunas veces se resistían a aceptar el *beneficium*, «causa est naturae ipsorum imbellicitas et timiditas» (*ibid.*, p. 416); y que cualquier tipo de *consortium* les era extraño. Aunque estas observaciones son generales y no se aplican a todos los indios de la misma forma, es absurdo pretender, como ha hecho Maravall, que «la tendencia a la idealización del salvaje es muy marcada como en la major parte de nuestros escritores del siglo XVI». Maravall, 1966, p. 450.

[52] Acosta, 1596, p. 146, y Acosta 1984, p. 143.

[53] *Ibid.*, p. 231.

[54] *Ibid.*, p. 119, y Acosta, 1984, p. 89.

[55] *Ibid.*, p. 119. San Juan Crisóstomo, *In epistolam primam ad Timotheum commentarius*, 2.4 (*PG*, 62, p. 685).

Pero todas estas reflexiones no se deben tomar demasiado literalmente. En primer lugar, aparecen al comienzo de *De procuranda,* una obra que está organizada según el plan escolástico tradicional (y, por tanto, presenta el *pro* y el *contra* de cualquier argumento) y que empieza rechazando explícitamente la posibilidad, o la conveniencia, de describir de forma completamente coherente cualquier realidad compleja, pues, «¡cualquier persona prudente echa de ver fácilmente que un mismo asunto admite un tratamiento que no tiene por qué ser único e idéntico en todos sus aspectos, si se precede con verdad y no con pasión!» [56]. La cita de Crisóstomo también es, en realidad, una refutación de la teoría de la esclavitud natural; pues Crisóstomo no sólo se oponía a la esclavitud porque contradecía la concepción cristiana de la relación natural entre los hombres, sino que el pasaje citado por Acosta terminaba con la observación de que el comportamiento brutal del esclavo no debe atribuirse al estado de su mente, sino a su contacto con un entorno servil y al desprecio de su dueño [57].

Por muy sumidos en la oscuridad que puedan estar los indios —y evidentemente esto es válido para todos los indios— no hay duda de que la hora de su iluminación llegará [58]. Ningún hombre nace sin la gracia necesaria para la salvación, ni ningún ser humano, por muy humilde que sea, es incapaz de razonar y, por medio de la razón, de lograr la perfección [59].

Todo el desarrollo de la discusión de Acosta, tanto de la disposición psicológica del indio, como de la justicia de la conquista española deriva de la *relectio De indis* de Vitoria. Como Vitoria, sostenía que la única legitimación posible de la conquista se encontraba en el derecho natural de todos los hombres a comunicarse mutuamente y en el derecho del cristiano, según la ley divina, a poder predicar el Evangelio a los ateos [60]. Sin embargo, a diferencia de Vitoria, rechazaba la idea de que se puede luchar contra los indios en defensa del inocente [61]; y parece que creía que a los pueblos que clasificaba en el tercer tipo de «bárbaros» se les podía «civilizar» por la fuerza —al menos para convertirlos.

---

[56] Acosta, 1596, pp. 100-101, y Acosta, 1984, p. 57.

[57] San Juan Crisóstomo, *In epistolam primam,* 2,4 (*PG,* 62, p. 685), y posteriormente citado por Acosta, 1596, p. 151.

[58] Acosta, 1596, pp. 137-138.

[59] *Ibid.,* p. 139.

[60] *Ibid.,* pp. 232-242. A pesar de las importantes semejanzas entre el argumento de este pasaje de *De procuranda* y el de *De indis,* Acosta no se refiere aquí directamente a Vitoria.

[61] *Ibid.,* p. 209. Aquí también hay un eco de la analogía de Vitoria entre las naciones indias y una tierra abandonada por toda su población adulta. Véanse las páginas 105-106 anteriormente.

Las observaciones de Acosta sobre la naturaleza y la causa del servilismo indio también se hacen explícitamente en el mismo contexto que las de Vitoria, es decir, la teoría de la esclavitud natural. Sus observaciones empiezan con una referencia velada al debate sobre esta teoría («dejando aparte el espíritu partidista que como una niebla espesa suele oscurecer la luz de la verdad») y finaliza con una referencia explícita a la condena de Salamanca y Alcalá al *Democrates secundus* [62].

El análisis del tema que hace Acosta también se apoya, como él mismo dice, en las obras de Vitoria, Soto, Covarrubias y el teólogo franciscano Antonio de Córdoba, hombres cuya «tesis ya hace tiempo que se impuso entre todos y ha merecido la aprobación de las ilustres universidades de Alcalá y Salamanca». Como estas autoridades, Acosta concluía que los esclavos naturales no existían, y que el comportamiento servil era, en gran medida, producto de la habituación. «En esa rudeza de mente... y la crueldad de costumbres de los indios no intervienen en modo alguno tanto los factores de nacimiento, origen o clima natural, cuanto una educación inveterada y unas costumbres que no difieren mucho de la vida que llevan las bestias. La verdad es que desde antiguo estaba yo persuadido de esto; pero ahora, ante la experiencia misma que lo confirma, me es ya imposible arrancarme de esta opinión» [63].

Para apoyar esta convicción, menciona el análisis que hace Aristóteles de la *akrasía (incontinencia)* en el libro 7 de la *Etica a Nicómaco* [64]. Aristóteles ofrece tres explicaciones posibles para el comportamiento acrático: se debe a algún defecto en el sistema biológico del individuo, o a alguna perversidad natural, o al impacto de la costumbre sobre la mente. Para Acosta, como para Vitoria, sólo la última de estas hipótesis proporcionaba una explicación satisfactoria para las prácticas sociales indias. Acosta sabía por experiencia, como él mismo afirmaba, que los indios ni estaban locos, ni eran incapaces de deliberación; incluso los más brutales poseían algún grado de *scientia.* Ellos sabían muy bien, como un indio de Potosí le había dicho una vez, «que esta camisa nuestra es blanca y que el abrigo que llevas es negro, y qué sacerdote viene en busca de nuestras almas y cuál en busca de nuestra plata» [65].

Cada mente humana, mantenía siguiendo un argumento aristotélico tradicional, actúa de acuerdo con «las formas que lleva dentro de ella» [66]; y esas formas eran, en realidad, las pautas de las expectativas sociales que la comunidad inculca en el niño. Evidentemente, la mayoría de los

62 *Ibid.*, pp. 199, 204, y Acosta, 1984, p. 273.
63 *Ibid.*, pp. 203-204, 149-150, y Acosta, 1984, p. 149.
64 *Ibid.*, pp. 150-324, citando *EN,* 1145b y 1157a.
65 *Littera annua* de 1577a Everado Mercuriano en Roma, *MP,* 2, p. 228.
66 Acosta, 1596, p. 150.

indios poseía suficiente razón para poder distinguir lo blanco de lo negro y a un sacerdote bueno de uno malo; pero más allá de esos simples actos cognitivos, se guiaban completamente por las costumbres que sus antepasados les habían enseñado. No obstante, como todos los seres racionales, podrían percibir la verdad de la «ley» cristiana. Algún día, se reirían de la insensatez, entonces evidente por sí misma, de sus antiguas costumbres [67]. Pues éstas «tienen tan poco fundamento en ellas que son cosas para reírse o burlarse». Después de que se haya hecho a los indios «ver» la verdad, aseguraba Acosta a los lectores de su *Confesionario,* «se rendirán a la verdad como un ladrón sorprendido en falta» [68].

Pero él sabía que la instrucción no sería fácil. Pues las costumbres poseen, como hemos visto, una fuerza rectora de la que carece la «razón natural» cuando la capacidad para percibir los *prima praecepta* de la ley natural ya está oscurecida y la mente, empleando la expresión de Soto, se ha «hecho brutal». «En todos los seres naturales —escribió Acosta— tanto más duradero y firme es un movimiento cuanto está más determinado a un fin. Así, es imposible que la piedra tienda hacia arriba; además, es difícil amaestrar a los brutos animales, y más que duro, apartar de sus costumbres al hombre de escasa inteligencia» [69]. Pero al negarse a abandonar sus costumbres perversas, los indios en realidad sólo se estaban comportando de una forma parecida a las masas incultas de cualquier sociedad. Recordando a Vitoria una vez más, Acosta señaló el caso del campesino castellano. «Vemos incluso —escribió— en nuestra misma España hombres nacidos en plena Cantabria o en Asturias, a quienes se tiene por ineptos y paletos cuando se quedan entre sus paisanos; se les pone en escuelas o en la corte o en mercados, y sobresalen por su admirable ingenio y destreza, sin que nadie los aventaje [70].

Incluso los «etíopes» (nombre con el que se designaba a todos los africanos negros), a quienes generalmente se consideraba el más bárbaro de los pueblos, pues se creía que «viven sin leyes y venden a sus propios hijos» [71], si se les sacara de su entorno y se les volviera a educar «en un palacio» podrían llegar a ser en todo menos el color de la piel igual que los otros hombres [72]. El hombre es lo que aprende a ser y aquellos que se comportan como bestias lo hacen así sólo porque han crecido como bestias. Como hemos visto, esta analogía entre los indios y los campesinos europeos era muy frecuente. La propia insistencia de Acosta en la seme-

---

67 Acosta, 1962, p. 266.
68 Acosta, 1588, ff. A2^v-3^r.
69 Acosta, 1596, p. 246, y Acosta, 1984, p. 377.
70 *Ibid.*, p. 150; Solórzano Pereyra, 1629-1639, 1, p. 114.
71 Pontano, 1518, *De servitude,* f. 24^v.
72 Acosta, 1596, pp. 150-151.

janza entre los dos grupos contribuyó en gran medida a popularizar la idea de que las tribus americanas eran como una «nación de campesinos». También convenció a sus compañeros jesuitas de las áreas rurales europeas de que adoptaran métodos de enseñanza similares a los utilizados en América. Realmente, la clasificación de Acosta de los «bárbaros» podía aplicarse igual a los europeos «rudos» que a los indios americanos [73].

Las consecuencias de tales observaciones fueron, además, excluir la posibilidad de que el indio pudiera pertenecer a una categoría de semihombres y llevar a todos los bárbaros «dentro» del mundo del hombre civilizado en el nivel social más bajo posible. Y si las pautas de comportamiento del indio eran similares a las del campesino europeo, Acosta, como Vitoria, también vio que la condición psicológica del indio era similar a la del niño [74]. La «barbarie» se aprende; pero la disposición mental que conduce a aceptar dichas costumbres es evidentemente «pueril» [75]. «Los indios —advirtió Acosta a los futuros instructores— son más tímidos y más parecidos a los niños (que otros pueblos) y si se amedrantan, albergarán odios secretos» [76].

Por lo tanto, los indios tinen una disposición psicológica para actuar como los niños. Pero, como veremos, esto es así sólo porque el mundo cultural en que viven es, en comparación con Europa, un mundo «nuevo» y, por tanto, infantil.

Además, la existencia de ciertos grupos de hombres cuya condición cultural era tan baja que casi eran esclavos naturales, era esencial para la visión de Acosta de la cultura india. Pero antes de que examinemos esta categoría de hombres, es necesario hacer algunas observaciones preliminares sobre la interpretación que da Acosta al término «bárbaro».

Obviamente, todos los indios eran hombres, y también obviamente se les clasificaba como bárbaros en cierto sentido. Pero la experiencia había enseñado a Acosta, como había enseñado a Zorita y a Las Casas, que utilizar el mismo término para describir a todos los «indios... descubiertos en nuestros días por los españoles y portugueses» [77] sólo llevaría a una falsa analogía. «Estos pueblos de bárbaros —(de América)

---

73 Véase Prosperi, de próxima publicación.

74 Acosta, 1569, p. 209.

75 «Barbarus non natura sed studio et moribus tales est; puer est amens non studio sed natura.» *Ibid.*

76 Extracto de las normas redactadas para el «Colegio de caciques» en Lima, c. 1576, ARSI, MS Congr. 42, f. 266ʳ. Agradezco al Dr. N. Griffin que me proporcionara una transcripción de este documento. Cf. las observaciones de Pedro de Quiroga (1922, p. 53): «ya salio esta tierra de la niñeç y la puericia y dio salto en la vejeç».

77 Acosta, 1596, p. 103, y Acosta, 1984, p. 61.

escribió en el prefacio a *De procuranda*— son innumerables y muy diferentes entre sí tanto por el clima, regiones y modo de vestir como por su ingenio, costumbres y tradiciones... Es un error común limitar con estrechez las Indias a una especie de campo o ciudad y creer que por llevar un mismo nombre, son de la misma índole y condición» [89]. Como historiador natural, Acosta era muy consciente de que para comprender y clasificar hombres era necesario tratar sus diferencias culturales con tanto cuidado como si se tratara de diferencias entre distintas especies de plantas.

6

Acosta también era consciente, como lo había sido Las Casas, de que, por muy indefinido que fuera, el término bárbaro describía en último término los niveles de comunicación posibles entre distintos grupos de personas. Cuanto más sofisticados fueran los medios de comunicación, tanto lingüísticos como sociales, de los que disponía, más civilizado era un grupo. Por lo tanto, en *De procuranda,* Acosta comenzó su clasificación de los distintos tipos de «bárbaros» con el lenguaje. El pensaba que todos los bárbaros podían dividirse en tres categorías. En la primera se encuentran los «que no se apartan de la recta razón y de la práctica del género humano» [79]. Al menos, poseen la forma de esas cosas que ahora asociamos con los seres «civiles»: repúblicas estables, leyes civiles, ciudades fortificadas y gobernantes. Pero lo más importante es que tienen «uso bien reconocido de las letras. Pues en ninguna parte se encuentran monumentos literarios ni libros, si sus gentes no son cultas ni tienen, sobre todo, una organización política» [80]. Los chinos, cuyos escritos Acosta había visto en Méjico [81], son una raza de este tipo; y también, quizá, los japoneses y los habitantes de ciertas zonas de la India. Aunque esos pueblos son verdaderamente bárbaros y en muchos aspectos desafían a la ley natural, se les debe convertir de la misma forma que los Apóstoles convirtieron a los griegos y a los romanos. Puesto que existen canales de

---

[78] *Ibid.*, pp. 99, 102, y Acosta, 1984, p. 59.
[79] *Ibid.*, p. 104, y Acosta, 1984, p. 63.
[80] *Ibid.*, p. 105, y Acosta, 1984, p. 67.
[81] Acosta, 1962, p. 286. A mediados de la década de 1580 había libros chinos en la biblioteca de El Escorial, y Gaspar da Cruz había descrito el uso de ideogramas en 1569 en su *Tractado em que se cotam muito por esteso as cousas da China.* La cultura china también era muy conocida entre los jesuitas durante este período. Acosta claramene se interesaba por los pueblos asiáticos y poseía un extenso conocimiento de éstos. Véanse Boxer, 1953, pp. 47-230, y Lach, 1965, 1, pp. 776, 803.

comunicación evidentes entre tales bárbaros y los cristianos, su conversión puede realizarse simplemente demostrándoles que su comprensión de la naturaleza es incorrecta. Esta convicción de que el mensaje cristiano se podía presentar tan fácilmente era común entre los jesuitas. La cultura era inseparable de las creencias religiosas que la informaban. Y, por tanto, una vez que se les demostrara el conocimiento superior del mundo y la tecnología superior de los cristianos, los bárbaros aceptarían en seguida su religión superior. La sugerencia de Mateo Ricci, uno de los primeros misioneros en China, de que el emperador chino se convertiría regalándole un reloj, ahora puede parecer ingenua, pero la suposición básica no estaba muy alejada de la de Acosta [82]. Se suponía que cuando el emperador hubiera visto cómo podían los europeos medir el tiempo con exactitud y facilidad, también aceptaría su interpretación del universo y su concepción de Dios, el gran relojero, que lo había creado [83].

La segunda categoría de bárbaros carece de un sistema de escritura y por tanto de toda sabiduría filosófica o «civil», aunque tales pueblos todavía poseen las formas de organización social comunes a los hombres civilizados y «un cierto esplendor de culto religioso» [84]. Los aztecas y los incas que, como Acosta explicaría con más detenimiento en la *Historia*, poseen aproximaciones ingeniosas a un alfabeto escrito, pertenecen a esta categoría y por tanto constituyen una fase inmediatamente preliteraria en la evolución de la sociedad. Forman «imperios», y «viven en ciudades y no andan errantes como las fieras» [85]. La transición a las formas de culto y de comportamiento cristiano se debe realizar con todos los medios de comunicación posibles, y éstos incluyen no sólo el lenguaje de las palabras, sino también el lenguaje de los símbolos. Acosta creía que no se podía destruir los ritos, costumbres y ceremonias de los indígenas, sino que debían traducirse en otros ritos, costumbres y ceremonias cristianas que sustituyeran a las paganas [86]. También pensaba que se debía preservar tanto como fuera posible el antiguo tejido social indio, lo que describió como sus «fueros», siempre que no entraran en conflicto con la práctica cristiana [87]. No era prudente, advertía, al tratar con esos bárbaros «superiores», «hazerles españoles en todo porque demas de ser muy

[82] Ricci, 1911-1913, 1, p. 426.

[83] Véase Rossi, 1971, pp. 143-144. Sin embargo, los chinos se negaron a aceptar que necesariamente hubiera una conexión entre la tecnología europea, cuyos beneficios eran obvios para ellos, y la religión cristiana. Véase Needham, 1959, 3, p. 449.

[84] Acosta, 1596, pp. 105-106, y Acosta, 1984, pp. 67-69.

[85] *Ibid.*, p. 107, y Acosta, 1984, p. 69. Este tipo no sólo incluye a los aztecas y a los incas, sino también a los araucanos y a los tucapel de Chile. No obstante, véase la p. 166 más adelante.

[86] *Ibid.*, p. 483.

[87] Acosta, 1962, p. 281.

dificil y que será ocasión de dexarlo todo, es gran perjuizio para su gouierno y Re[pública] dellos» [88].

Pero el nuevo mundo indio cristiano sólo podía funcionar dentro del marco del orden social «superior» proporcionado por la comunidad política europea. La comunicación sólo podía tener lugar dentro de los límites impuestos por la autoridad más poderosa y, en opinión de Acosta, superior culturalmente.

Finalmente, en el extremo inferior de la escala humana se encontraban los «salvajes, semejantes de las bestias, que apenas tienen sentimientos humanos» [89]. Parece que éstos no tienen ninguna comunicación con los demás hombres. Son nómadas y viven fuera de todas las formas conocidas de organización civil. Además, algunas veces, como en el caso de los caribes, son caníbales y andan desnudos, demostrando claramente de esta forma que carecen tanto de *scientia* como de *opificia,* puesto que no hay nada más ignorante, como hemos visto, que un caníbal, ni nadie tan torpe como el hombre que ni siquiera sabe hacerse unas ropas. Estas criaturas son muy numerosas. Son los chuncos, los chiriguanes, los moxos, los yscayingos, todos los pueblos de Brasil y los habitantes de Florida. Antes de que puedan convertirse es necesario conducirlos a poblados fuera de la selva donde se les pueda enseñar las costumbres de los verdaderos hombres como a los niños. Serían parecidos a los esclavos naturales de Aristóteles. Pero aunque Acosta, como Las Casas, creía que una forma de tiranía era el gobierno apropiado para los bárbaros, y que hay algunos pueblos que están tan lejos de la sociedad civilizada que no se comportan como hombres, rechazó la idea de que todo esto pudiera tener una causa innata. Según Acosta, al tratar la esclavitud, Aristóteles había hecho una analogía sin fundamento entre la inferioridad «natural» de las mujeres y los niños respecto a los hombres adultos por un lado, y la distinción entre los *bárbaros* y los griegos por otro. Sospechaba que la teoría de la esclavitud natural había sido motivada por la xenofobia helénica y provenía «no de la razón filosófica, sino de la opinión popular».

El argumento de Acosta, como el de Las Casas y el de Juan de la Peña, constituye un ataque a la validez de una sola teoría dentro de un

---

[88] «Las leyes y costumbres y modo de gouernar que ellos tienen en sus tierras que no es contrario a la ley christiana y natural no es bien quitársele *(sic)* ni conbiene hazerles españoles en todo porque demas de ser muy dificil y que sera ocasion de dexarlo todo, es gran perjuizio para su gouierno y Rep(ublica) dellos.) ARSI, MS Congr. 42, f. 266[r].

[89] Acosta, 1596, p. 108, y Acosta, 1984, p. 73.

texto, cuya autoridad, por lo demás, estaba dispuesto a aceptar. Puesto que era evidente que Aristóteles había creado la teoría de la esclavitud natural para complacer a Alejandro, en este punto estaba «adulando en vez de filosofando» [90]. Por tanto, sus palabras no tenían autoridad y toda la teoría podía extraerse legítimamente del cuerpo de la *Política,* sin afectar a los puntos principales de la definición aristotélica del «bárbaro».

Por tanto, la tercera clase de bárbaro de la clasificación de Acosta, aunque conserva las características externas del esclavo natural, no es una «tercera especie» entre el hombre y el animal. Por muy salvajes que sean esas criaturas, como hombres siguen siendo seres perfectibles capaces de salvarse. Que es así como sus contemporáneos leyeron a Acosta, lo demuestran las observaciones del jurista Juan de Solórzano Pereyra. Al comentar esta categoría de bárbaros, observó que Acosta no había descrito a los hombres salvajes «que no tienen nada de hombres» y que hubieran sido realmente esclavos por naturaleza, sino a «hombres verdaderos nacidos de Adán» que, aunque viven en cuevas y bosques, van desnudos y no tienen ninguna comunicación con los demás hombres y, por esto, son «similares a las bestias brutas» [91], pueden, con ayuda y una existencia institucional mejor en la que aprendan a practicar la virtud, llegar finalmente a la perfección. A pesar de la «vana opinión de algunos», concluía que todos los hombres pueden *aprender* la razón, pues todos los seres humanos son capaces de entender el discurso racional, independientemente de lo irracionales que sean, y mediante el lenguaje llegar a adquirir las costumbres de los hombres civilizados [92].

7

Esta clasificación de los bárbaros en tres tipos distintos separados entre sí por sus hábitos culturales se repite, con una configuración algo distinta y menos énfasis teórico, en la *Historia.*

Sin embargo, Acosta empezó aquí su descripción con las formas de gobierno indio. «Cosa es averiguada que en lo que muestran más los bárbaros su barbarismo es en el gobierno y modo de mandar» [93]. En la primera categoría siguen estando los bárbaros asiáticos, como los chinos, de los que se dice que «exceden a todas las gentes... en la guarda de

---

[90] *Ibid.,* p. 205.
[91] Solórzano Peryra, 1629-1639, 1, p. 126.
[92] *Ibid.,* p. 299.
[93] Acosta, 1962, p. 293; cf. 304.

sus leyes y ceremonias y gobierno político» [94]. Pero en la *Historia,* éstos se conciben sólo como una versión muy desarrollada del tipo de sociedad que existe entre las «monarquías» de Méjico y Perú. Dichos bárbaros viven en ciudades, en sociedades ordenadas bajo una ley. Comenzaron a existir, igual que los tepanecas, antepasados de los aztecas (en la obra de Acosta), como una monarquía electiva cuyos reyes «gobernaban como un cónsul o un *dux*» [95]. Sin embargo, posteriormente su gobierno se hizo «puro y tiránico», ya que al no existir en las sociedades bárbaras un contrato social, el gobernante bárbaro no puede darse cuenta de que su superioridad sobre su pueblo no deriva de alguna cualidad innata propia, sino de su responsabilidad por el bienestar de la comunidad en conjunto. Es el cargo lo que hace al hombre. Los que ignoran este hecho, como los «reyes» de Méjico y Perú, que se disfrazan de dioses y tratan a los demás hombres como a bestias, crean tiranías.

Pero para Acosta, como para Las Casas, este tipo de tiranía donde el gobernante era elegido por el pueblo, no impuesto por un extranjero, era la forma superior de asociación civil a la que el no cristiano podía aspirar. Las tiranías de este tipo que Aristóteles había atribuido a los persas podían ser imperfectas desde el punto de vista del hombre «civilizado», pero como eran más complejas y, por tanto, una forma de sociedad superior a cualquier otra en el mundo bárbaro, destruirían a todas las formas menores. Pedro Mexía de Ovando, representante real en Méjico en la década de 1630, que claramente había absorbido el mensaje de la *Historia* de Acosta, observó que el éxito de los aztecas demostraba la verdad confortante de que un gobierno con leyes adecuadas, gobernantes legítimos y firmes, y costumbres claras y naturales, triunfa inevitablemente sobre una sociedad institucional y culturalmente débil, incluso aunque sea menos poderoso militarmente [96].

Debajo de estos grupos estaban las tribus que poseían una estructura política mucho más débil. En *De procuranda,* Acosta los había clasificado, en particular a los araucanos y a los tucapel de Chile, junto a los aztecas y los incas «monárquicos». Sin embargo, en la *Historia* forman una categoría distinta. Según esta descripción, vivían en poblados, pero no en ciudades, y no estaban gobernados por «reyes», sino «por consejos de muchos, y son como consejos». En épocas de guerra elegían a un jefe «a quien toda una nación o provincia obedece» [97]. Esta descripción es

---

[94] *Parecer sobre la guerra de China* (Méjico, 1587), impreso en Acosta, 1954, p. 333.

[95] Acosta, 1962, p. 337.

[96] Mexía de Ovando, «Libro memorial», p. 64.

[97] Acosta, 1962, p. 305.

aplicable a un tipo de «sistema segmentario» [98], donde el poder político está subsumido en la estructura de linajes del grupo, y Acosta lo comparaba con los feudatarios voluntarios, las behetrías o señoríos libres de Castilla. Landa describía organizaciones políticas de este tipo entre los mayas [99]; y probablemente es cierto que, como dijo Acosta, de forma general, «de esta suerte se gobierna la mayor parte de este Nuevo Orbe, donde no hay reinos fundados ni repúblicas establecidas, ni príncipes o reyes perpétuos y conocidos» [100].

Finalmente, hay un tercer tipo de bárbaro. Como en *De procuranda,* no tienen ninguna forma de *consortium.* Se encuentran fuera de la comunidad humana, evitando las áreas de asentamiento natural en las llanuras, y viven «en los riscos y más ásperos lugares de las montañas» [101]. Sobreviven cazando, o alimentándose de comida impura como «culebras, lagartos, ratones, langostas y gusanos» [102]. No tienen una estructura familiar verdadera, y (esto es importante por razones que veremos más adelante) son nómadas.

En realidad, este último grupo en gran parte era una creación de la imaginación europea. Muchas de las tribus que Acosta incluye en esta categoría, tanto en la *Historia* como en *De procuranda* —los otomíes, los chichimecas, los chiriguanes, los pueblos de Brasil— probablemente eran grupos segmentarios. La lectura de algunos de los informes de los compañeros de Acosta es suficiente para demostrarlo [103]. Acosta no inventó esta categoría, por supuesto. Su existencia se infiere de las otras dos clases de bárbaros. Las razas que, como lo expresó un observador, «viven

---

98 Utilizo este término como se usa en Fortes y Evans-Pritchard, 1946, para describir una sociedad sin una autoridad política central, que mantiene la cohesión política «incluyendo» cada «segmento» (un grupo territorial o de linaje) en otro en oposición complementaria. No debe confundirse con el uso que hace Durkham del término (*De la division de travail social,* París, 1893), en el que un sistema segmentario se compone de una serie de segmentos o clanes en una sociedad en la que no hay una división organizada del trabajo. No sabemos prácticamente nada sobre la verdadera organización social de los pueblos descritos por Acosta, y, por tanto, el término «segmentario» se debe considerar como un recurso conveniente. Desde luego, no implica semejanzas entre los grupos amerindios y los africanos.

99 Landa, 1975, pp. 85-86.

100 Acosta, 1962, p. 293.

101 *Ibid.,* p. 320. Cf. la descripción que da el informante de Acosta en Méjico, Juan de Tovar, 1972, p. 9.

102 Acosta, 1962, p. 320.

103 Véanse, por ejemplo, Esteban de Páez, *littera annua* de 1596 sobre los chichimecas, que elegían gobernantes en época de guerra, *MM,* 5, p. 450, y anónimo, «Mision y entrada», f. 82v: «Porque el curaca es solo para la guerra que en ella dizen que obedecen con gran puntualidad.» Gonzalo de Tapia en 1592, *MM,* 5, p. 7, hace las mismas observaciones sobre los pueblos de Sinaloa.

solas como animales o aves de presa y (ni siquiera) se juntan para protegerse o para encontrar su alimento»[104], son simplemente el tipo de hombres más bajo imaginable, sin sociedad, virtualmente sin habla y su nomadismo es tan continuo que sus mujeres tienen que dar a luz mientras caminan[105].

Aunque Acosta sólo estaba tomando un tipo familiar, su existencia era esencial para la coherencia de su clasificación de los bárbaros. Acosta, como Las Casas, estaba dispuesto a aceptar que todas las razas de hombres habían sido una vez seres primitivos sin cultura. Ciertamente, el testimonio de San Bernardo y de Beda le había convencido de que los ingleses y los irlandeses habían vivido de forma parecida[106]. Si incluso ellos se habían elevado a niveles de civilización aceptables, también había motivos para creer que los indios harían lo mismo. Todas las razas de hombres habían pasado en alguna etapa de su historia por cada uno de estos tres niveles de barbarie antes de convertirse en seres humanos completamente civilizados. Como en este mundo posterior a la caída la verdadera civilización sólo puede alcanzarse por medio de la conversión final al cristianismo, un día todas las razas del mundo estarán unidas bajo el manto de la Iglesia. Y cuando llegue ese día, empezará el milenio. Acosta, como Las Casas, como el gran historiador del mundo inca Garcilaso de la Vega, creía que la fase superior de la barbarie, representada en América por los aztecas y los incas, había servido para preparar el camino a la llegada de la fe, igual que los imperios del mundo antiguo habían preparado el camino a la llegada del propio Cristo.

El compromiso de Acosta con una interpretación providencialista de la historia humana se manifiesta no sólo en *De procuranda* y en la *Historia,* sino también en *De temporibus novissimis,* que apareció en Roma el mismo año que la *Historia,* y probablemente fue escrito durante el mismo período. *De temporibus* intenta resolver un problema que preocupaba mucho en su época: la posibilidad o, en opinión de Acosta, la imposibilidad de determinar la fecha del fin del mundo. Sus argumentos muestran el mismo interés por el método y la misma insistencia en los datos empíricos que encontramos en sus otros escritos. A pesar de esto, no es una obra muy original, pero su sola existencia refleja el interés de su autor por la lógica del proceso histórico, por las relaciones entre las es-

---

104 «Noticia de los chichimecas», f. 1ʳ.

105 «Crian sus hijos con harto trabajo, porque como non tienen casa y andan de unas partes en otras muchas vezes les acontecia parir camiando y aun con los (?) colgando y comiendo sangre caminan (como si fuesen una oueja o cabra)». *Ibid.*, f. 6ʳ.

106 Acosta, 1962, p. 228, y 1596, p. 179.

calas de tiempo humana y divina y, sobre todo, por la naturaleza y la finalidad de la evolución humana [107].

8

Cada fase de la evolución del orden social de los bárbaros va acompañada de una fase equivalente en la forma de su observancia religiosa. La religión es una parte integrante de cada actividad social tanto para el pagano idólatra como para el cristiano. «Ni en la paz ni en la guerra —escribió Acosta—, ni en el descanso ni en el trabajo, en la vida pública y en la privada [los indios] nada son capaces de hacer sin que preceda antes el culto supersticioso a sus ídolos» [108].

Todos los bárbaros son, por definición, paganos, pero el paganismo tomaba muchas formas, que se consideraban un «arte» en el sentido antiguo del término. Y, por tanto, como a las demás actividades humanas, era posible clasificarlas de acuerdo con su nivel de civilización y situarlas en la escala histórica.

En la *Historia* Acosta divide el paganismo («idolatría») en tres categorías distintas que, debe tenerse en cuenta, corresponden a los tres eslabones principales de la jerarquía del mundo natural. En la primera categoría está el culto a los fenómenos naturales —piedras, ríos, montañas, etcétera—, en la segunda el culto a los animales y en la tercera el culto a ídolos antropomórficos.

La conciencia religiosa del hombre empieza como simple superstición. Aunque las distinciones rara vez son precisas, Acosta, como muchos de sus contemporáneos al hablar de los indios, revivía la antigua dicotomía entre la idea de una religión, que era una actividad controlada y organizada, y la superstición, que era desordenada y dispersa. Para los romanos, la *superstitio* se había caracterizado por cosas como una fe excesiva en los augurios y en la magia; la superstición era la «religión» de las clases inferiores y la palabra también se usaba para describir cultos extranjeros importados como el druidismo y el cristianismo, que atribuían mucha importancia a ritos secretos y frenéticos. La *religio*, por otra parte, era la religión oficial del Estado, las formas de culto que seguía la clase patricia, cuyos ritos eran públicos y ordenados [109]. Ambos tipos reflejan exac-

---

107 Véase Prosperi, 1976.

108 Acosta, 1596, p. 469.

109 Véase una discusión de las diferencias entre *religio* y *superstitio* en el mundo antiguo en Momigliano, 1977. pp. 144-145. Y véase Luis de Granada, 1588, p. 138, que enumera varios tipos de religiones distinguiendo claramente las meras «supersticiones» de las «vanas», pero a pesar de todo organizadas y sistematizadas.

tamente el orden social de quienes los practican. Así, en opinión de Acosta, los aztecas y los incas, que vivían en comunidades reconocibles, tenían una «religión», por muy sangrientos y antinaturales que fueran sus ritos. Pero los pueblos cuya vida social era desordenada, aquellos que, como dijo Jean de Léry de los tupinambas, eran completamente ignorantes de las cosas de este mundo [110], sin medios para medir el paso del tiempo, ni ninguna explicación de los orígenes del mundo o de la existencia de otra vida después de ésta, no podían imaginar una deidad ni celestial ni terrena. Todo lo que podían adorar —puesto que todos los hombres poseen una tendencia natural a la veneración— eran los objetos que les rodeaban. En un mundo así, cada hombre tiene su propio dios; como los habitantes de la isla de Chana descritos por Mandeville, que adoran lo que les place y la mayoría están satisfechos «con lo primero que se encuentran por la mañana» [111].

La superstición producía desorden intelectual y social porque se concebía como la creencia de que el mundo natural estaba compuesto de distintas partes independientes, cada una con su propio poder sobre el destino humano. Durante mucho tiempo se había considerado un rasgo distintivo del bárbaro y de aquellos que, como ciertos herejes, habían caído en formas inarticuladas de religión. «Tienen muchas supersticiones —escribió un sacerdote de los mayas— que se parecen a las de la secta de los alumbrados» [112]. Igual que la magia, esa superstición era, como Edwad Tylor lo expresó a finales del siglo XIX, característica de «las fases inferiores de la civilización, de las razas inferiores que no compartían la educación del mundo» [113]. Acosta hubiera estado de acuerdo con él, pues lo significativo de la superstición es que se base en una confusión de categorías que sólo es posible en personas que carecen de la verdadera *scientia*, que realmente «no comparten la educación del mundo». Esas tribus indias, como los habitantes de «Barbaria», a los que Gregorio el Grande había castigado por adorar objetos de piedra y madera «como animales insensatos» [114], habían confundido a la criatura con el creador. Por esto, en palabras de San Pedro, habían sustituido «al Dios verdadero por uno falso» (Romanos 1.25).

Acosta, como la mayoría de los misioneros en América, no entendía lo que está *haciendo* un hombre que rinde homenaje a una imagen tallada o a una piedra. Para él, como para los cristianos en general, cada forma de culto, por su misma naturaleza, tenía que dirigirse a una deidad crea-

---

110 Léry, 1594, p. 259.
111 Mandeville, 1919-1923, 1, p. 109.
112 Mexía, «Relación».
113 Tylor, 1871, 1, p. 112.
114 Gregorio el Grande, 1891-1899, 1, p. 262.

dora. Si los indios adoraban a las rocas y a las piedras lo hacían porque, de alguna forma inexplicable, se habían convencido de que esas cosas tenían su propio poder creativo independiente. Por tanto, sólo era necesaria una demostración persuasiva de la confusión de categoría en que tales creencias estaban fundadas para erradicarlas. Para el franciscano Diego de Valadés hubiera sido suficiente indicar a los indios que adoraban a los animales que como los animales evidentemente son criaturas indignas, incluso inferiores al hombre en la escala natural, necesariamente deben haber sido creadas por algún ser superior. Y lo mismo con las imágenes de madera. Como éstas tienen que haber sido fabricadas por hombres, no podían ser ellas mismas creadoras [115]. Para el cristiano, todas las cosas que los indios adoraban simplemente no eran apropiadas como material divino, pues los dioses verdaderos tenían que ser seres remotos, abstractos e intelectuales. Pero incluso cuando los indios parecían adorar a seres así, se recomendaba el mismo método de instrucción, sólo que en este caso, como la disposición de un hombre para venerar a una entidad abstracta ya indicaba un nivel alto de inteligencia religiosa, sería más fácil obtener el resultado esperado. Acosta describía cómo «un capitán inteligente, que era un buen cristiano», había convertido a un cacique de tribu que adoraba al sol:

pidió al cacique y señor principal, que le diese un indio ligero para enviar una carta: diósele tal y preguntóle el capitán al cacique. Dime, ¿quién es el señor y principal; aquel indio que lleva la carta tan ligero o tú que se la mandas llevar? Respondió el cacique: yo, sin ninguna duda, porque aquél no hace más de lo que yo le mando. Pues eso mismo (replicó el capitán) pasa entre ese sol que vemos, y el creador de todo [116].

Después de que se le había explicado al indio en términos que podía entender, términos que apelaban a su propia experiencia de la realidad, la verdadera relación entre las cosas de la naturaleza, podía ver inmediatamente la falsedad de una religión que implicaba una inversión de esa relación.

Todas las formas de superstición, tanto si consistían en la simple adoración a piedras, rocas y árboles, como en la adoración más sofisticada a fuerzas naturales, cuyo poder sobre las vidas de los hombres es evidente, están basadas en el tipo de confusión fundamental de categorías que el jefe de Acosta había cometido al confundir al sol con «El que lo mueve». Pero la *superstitio* tampoco tiene la estructura y, sobre todo, la expresión

---

115 Valadés, 1579, pp. 172-173.

116 Acosta, 1962, p. 225. Véanse más ejemplos en Rowe, 1960. Durante siglos se han usado métodos similares de conversión. Véase Sullivan, 1953, sobre las técnicas que empleaban los misioneros carolingios.

ritual necesaria, el culto *(cultus)*, que es la esencia de una verdadera *religio*. Las creencias religiosas que no poseen medios de expresión sólo son apropiadas para los pueblos que no tienen comunicación real entre ellos, porque la religión es, sin duda, una forma de discurso, una parte esencial del *consortium* natural entre los hombres. Giovanni Botero, cuya clasificación del «salvajismo» *(fierezza)* en su *Relationi universalis* sigue de cerca la que hace Acosta en *De procuranda*, describió la superstición de los brasileños y de los chichimecas como «sin fundamento o probabilidad de ningún tipo, más parecida a los sueños que al discurso humano razonado» [117]. Tales formas religiosas inarticuladas e inestructuradas pertenecían claramente a la fase primitiva presocial y casi prelingüística del desarrollo del hombre; pues se trata de pueblos, dice Botero en otro lugar, «que no muestran en su comportamiento *(operationi loro)* ningún otro discurso excepto el que es necesario para sobrevivir» [118]. Esa es la razón por la que Acosta pensó que sólo sería posible convertirlos mediante el uso amplio del ritual, pues el ritual es, sin duda, otra forma de lenguaje, pero que requiere menos entendimiento racional que la lengua [119].

Una vez que los hombres se han reunido en comunidades y han creado un vehículo para el intercambio social, inevitablemente empiezan a delimitar y a estructurar sus creencias y prácticas religiosas. El primer paso es sustituir el objeto de veneración inanimado por el animado, las piedras y las rocas por los animales, porque los objetos animados suceden a los inanimados en la escala del ser. Ese culto a imágenes es primario y «bestial»; sin embargo, representa una ruptura con el mundo de la superstición sin dirección y sin forma, igual que el sistema segmentario representa una ruptura con el mundo social amorfo de la clase inferior de bárbaros. Finalmente, según pasan los hombres de las uniones sociales primitivas sin jerarquías a la sociedad completamente articulada, también se pasa del totemismo a la verdadera idolatría [120] y del

---

117 Botero, 1605, p. 43.

118 *Ibid.*, p. 2.

119 Acosta, 1596, p. 246.

120 No obstante, debe observarse que «idolatría» es un compuesto de *idolo* y *latria* y simplemente significa «el culto a una imagen». Aquino argumentó en base a esto que cualquier tipo de religión que se basara en la representación física de la deidad realmente era una forma de idolatría (Ia IIae q. 94, art. 1). Acosta, que usa el término con cierta vaguedad, divide la idolatría en tres categorías generales: el culto a cosas reales —árboles, piedras, los elementos, etc.—; el culto a cosas que son «invención pura o humana... como Mercurio y Palas»; y el culto a cosas que en pasado fueron reales, pero que ya no lo son, como los muertos (Acosta, 1962, p. 219). Sin embargo, en otro lugar dice «digo de la idolatría que propiamente es adorar ídolos e imágenes». *Ibid.*, p. 226.

estado intermedio en la escala de la creación al último, desde los animales al hombre mismo. Según evoluciona la cultura del hombre, según se hace más complejo su control sobre su entorno material y sobre sí mismo, según desarrolla artes e instituciones, también su religión se aproxima en la forma, aunque no en el contenido, a la verdadera. Como el cristianismo depende de la revelación, es obvio que ninguna raza antes de la llegada de Cristo, ni ninguna que no haya oído el Evangelio, puede ser completamente civilizada o poseer una religión completamente adecuada. Pero muchos no cristianos, los antiguos griegos y romanos, y los chinos modernos se han acercado mucho a ella. La descripción de Acosta de la elevación continua de todas las razas por los distintos niveles de experiencia religiosa de los hombres está basada en las categorías de la descripción tradicional de la escala de la naturaleza, y refleja la insistencia contemporánea en que tanto la evolución biológica como la cultural consisten en adquirir formas progresivamente más complejas.

(Desde luego, este proceso también puede operar en sentido inverso. Si un hombre se separa de la comunidad a la que pertenece por naturaleza, se desarraigará cada vez más y tanto su comportamiento como su inteligencia se irán aproximando a la condición de la bestia. Esto, en opinión de los apologistas católicos como Estanislao Osio, es lo que ocurrió con los herejes. Después de que rechazaron a la verdadera Iglesia, y con ella a todos los hombres verdaderos, cayeron ineludiblemente del luteranismo al anabaptismo y después al epicureísmo hasta que finalmente pusieron su confianza en la magia y en los augurios) [121].

La principal fuente patrística que Acosta emplea en *De procuranda* para describir el ascenso progresivo del pagano hacia la cristianización final e inevitable es San Juan Damasceno. San Juan atribuía tres tipos de adoración de imágenes —el culto a los objetos naturales, el culto a los animales y el culto a los hombres— a las tres razas del mundo antiguo que para él representaban tres niveles distintos de civilización. El culto a los elementos era, según decía, característico de los caldeos; el culto a los animales, de los egipcios (pues para San Juan, como para Acosta, Osiris e Isis no eran nada más que una vaca y un chacal), y el culto a los hombres, de los griegos [122]. Ninguno de estos pueblos eran «bárbaros» en el sentido en que Acosta entendía la palabra; pero las diferencias entre ellos y sus relaciones recíprocas son tipológicamente las mismas que las que había entre las categorías de los tipos culturales de Acosta.

Sin embargo, debe observarse que aunque cada etapa representa un avance, todos los pueblos idólatras llevaban consigo los restos de su

121 Hosius, 1559, f. 24r.
122 San Juan Damasceno, *Barlaam y Ioasaph*, 28.240-50.

experiencia pasada. Los misioneros, en particular, hicieron una distinción clara entre los distintos niveles de las prácticas religiosas que los indios observaban simultáneamente, entre lo que ellos llamaban su «superstition» y su «religión falsa» [123].

La transición de un nivel de conciencia religiosa a otro está mediatizada, como todas las formas de expresión humana, por el orden social. Esto se manifiesta en la explicación evemerística que Acosta da en su *Historia* a los orígenes de la idolatría (verdadera). Está tomada del Libro de la Sabiduría y es la siguiente: Un hombre crea una imagen de su hijo muerto para no olvidarlo. Pronto llega a adorar la imagen misma. En las fases tercera y última impone este culto a los demás miembros de su casa [124]. De esta forma, los principios de la idolatría se encuentran en alguna forma de culto a los antepasados.

Esta explicación de los orígenes de la idolatría, como la del propio Evémero, se leía como una metáfora. La casa es una metonimia para toda la sociedad y dentro de esa sociedad «el padre» está representado por el rey, y el héroe de esa cultura muerto hace tiempo por el «hijo». Deificando a hombres reales, los idólatras tampoco distinguían adecuadamente entre dos categorías distintas de cosas, en este caso dos tipos distintos de imágenes. La verdadera imagen representa algo que existe, o existió, en el mundo de los sentidos: Cristo, la Virgen, los santos, etc. Las imágenes falsas o ídolos —a las que generalmente se denomina *simulacra* [125]— son representaciones de cosas que, aunque puede decirse que tienen algún tipo de existencia, como los ángeles y los querubines, no se pueden examinar con los sentidos. Así, aunque era completamente correcto que un cristiano venerase la imagen de madera de un santo (pero no, aunque la distinción fuera delicada, adorarla), no era correcto que honrase de la misma forma la figura tallada de un ángel.

Como los misioneros sabían, el uso cristiano de las imágenes estaba expuesto a una interpretación errónea. La historia que contaba un fraile, Fernando de Carrera, es bastante típica de la difícil situación en que se

---

[123] Anónimo. «De las costumbres antiguas», ff. 57-58: «dexando aparte lo que toca a su religion falsa, sus dioses sus sacrificios y sus templos y sepulchros y oratorios y sacerdotes y hechizeros lo que es supertition desprendianlo desde niños porque mirauan en todos sus ados y en sus meneos y casi en todos ellos halluan misterio que reparar de bueno o malo.»

[124] Sabiduría, 14,15-21. Acosta, 1962, p. 226, y 1596, p. 471. Las Casas también utilizó el mismo texto, 1967, 2, p. 569.

[125] Bellarmino, 1590, pp. 2018-2019.

encontraron a menudo. Un sábado, fray Fernando tuvo que explicar a su rebaño que la imagen de San Martín que había en la iglesia ni era un dios ni un santo, y que realmente «ni el bulto o Imagen que del santo estaba en el altar era el propio San Martín». A los indios no les gustó esta información, acusaron al sacerdote de ser un hereje y se quejaron amargamente de que serían la burla de la aldea vecina por no tener un dios propio. Carrera atribuye este malentendido a la incapacidad de los sacerdotes locales para explicar a los indios en su propio lenguaje la diferencia entre sus «dioses» y las imágenes de los santos cristianos [126]. Pero el malentendido puede haber sido del propio fray Fernando, pues su historia se basa en una idea común entre los misioneros de que para los indios la imagen *era* el dios. Las Casas señaló, como Jerónimo había hecho antes que él, que como los paganos no juran por una roca o una piedra, sino en el *nombre* de sus deidades [127], los ídolos no pueden ser más que representaciones simbólicas. Sin embargo, la explicación evemerística de los orígenes de la idolatría presuponía una simple fusión de la imagen con la criatura que representa. Y ésta es la razón por la que los españoles tuvieron tanto interés en destruir ídolos, creyendo que no podrían fabricarse de nuevo y que la imposibilidad obvia de que los dioses indios se levantaran y se defendieran sería prueba suficiente de su vanidad.

La idolatría llegaba fácilmente al pagano desorientado oculta tras lo que Alexio Vanegas denominó «el deseo natural que tienen todos los hombres de reproducirse» [128]. Pero, en opinión de los cristianos, cualquier religión idólatra sólo podía desarrollarse completamente mediante la maquinaria del estado. «Este yerro —concluía Acosta— canonizado por ley, y así por mandato de los tiranos y reyes, eran adorados los retratos e ídolos» [129]. Sólo un orden social muy estructurado podía concebir y mantener un orden religioso muy complejo. Las comunidades más «civilizadas» de América eran, por tanto, como Acosta observó correctamente, las más idólatras [130]. Además, como todos los distintos niveles de progreso humano son recíprocos, los «reyes» bárbaros que, por definición, gobernaban como tiranos, sólo podían conservar su poder mediante la manipulación de símbolos sagrados, manteniendo a su pueblo, en palabras de Acosta, «entretenido con la idolatría» [131].

---

126 Carrera, 1644, f. 7r-8v.

127 Las Casas, 1958, p. 47, citando el comentario de San Jerónimo sobre el Salmo 92.

128 Vanegas, 1583, f. 283r.

129 Acosta, 1962, p. 226. Para Aquino, la idolatría probablemente se originó con Nemrod, que también fue el creador de la primera ciudad (IIa IIae, q. art. 4).

130 Acosta, 1596, p. 474.

131 Acosta, 1962, p. 242.

Así, los indios vivían en el temor a sus dioses, que amenazaban cada desviación de la norma social con terribles castigos. Los incas, observó Acosta, practicaban una forma de confesión. Pero los dioses incas no formaban una parte de un mundo espiritual, sino del orden social meramente humano, todos los «pecados» confesados consistían en malos comportamientos sociales. Además, como esos dioses no tenían una existencia metafísica, los indios que los adoraban no sabían nada de la vida después de la muerte. Vivían en la vana esperanza de alguna ventaja material. Pero nunca se les ocurrió la idea de la recompensa eterna [132].

Aunque la religión se consideraba el mayor logro cultural del hombre y una parte integrante de su mundo social, también era un área que ningún cristiano, en particular ningún jesuita, podía considerar con objetividad absoluta. Para Acosta, a pesar de su interés predominante por las causas, la única explicación satisfactoria para las formas de expresión religiosa pagana era la intervención satánica. Sólo las obras de Satán podían explicar adecuadamente, citando a Girolano Garimberto, cómo los indios podían haber conocido «leyes y costumbres semejantes a las nuestras antes de que ellos nos conocieran, o nosotros a ellos» [133]. El papel de Satán en la *Historia* es crucial. Acosta había experimentado personalmente, o así lo creía, el poder de Satán para llenar las cabezas, incluso de cristianos como Francisco de la Cruz y Luis López, de fantasías delirantes. Satán, el Señor del Desorden, actuaba en el nuevo mundo como había actuado en el antiguo, pero más libremente. Invertía o corrompía el orden natural de las cosas, tomando la razón natural sin guía del hombre y desviándola por canales pestilentes donde creaba el mal a partir del bien potencial. La imagen de la sociedad india americana como una cruel inversión de las normas sagradas era común [134]. Las opiniones de Juan Suárez de Peralta, un residente en Méjico en la década de 1580, son ingeniosas, pero no originales. Los indios, afirmaba, debieron ser inicialmente «etíopes o egipcios», puesto que los mundos de ambos pueblos eran inversiones exactas del orden natural. Ambos tienen, afirmaba, «costumbres de que las mujeres negocien, y traten de mercancías y otros oficios públicos, y los hombres estar en casa y tejer y labrar; y ellas orinan en pié y los hombres sentados, y no tienen empacho de cumplir sus necesidades de naturaleza en público» [135]. Las observaciones de Peralta,

---

132 *Ibid.*, pp. 260-267.

133 Garimberto, 1959, p. 115, y véase Bataillon, 1959.

134 Véase *Satan*, 1948, p. 170, y Clarck, 1980.

135 Suárez de Peralta, 1949, p. 5. Cf. Herodoto, *Historia*, 2.35. Francesco Carletti emplea el mismo recurso, es decir, la suposición de como existe un cierto grado

que proceden en todos los detalles de la descripción que hace Herodoto de los egipcios, obviamente son ficticias. Pero incluso el observador menos imaginativo podía señalar una serie de prácticas indias, hasta la *covada*, que Cosimo Brunetti ofreció como prueba concluyente de la barbarie de los arauakos [136], o los rituales de travestidos anotados por Oviedo [137] como prueba de la idea general de que el mundo americano era un mundo del revés.

Si el orden social era en tantos puntos una inversión evidente, ¿hasta qué punto lo era la religión? Era bien sabido que Satán siempre intentaba competir con Dios: «y cuanto más sanctas y devotas son las cosas que él (el Diablo) manda hacer —escribió Pedro Ciruelo, canónigo de la catedral de Salamanca, sobre las actividades de Satán en América—, tanto es mayor el pecado contra Dios» [138]. Así, aunque las formas de la religión que practicaba la categoría superior de bárbaros podían mostrar en muchos aspectos niveles altos de complejidad y, por tanto, de civilización, también estaban fuertemente marcadas por la inversión o la perversión. Toda la estructura de la religión azteca, afirmaba Acosta, incluso los nombres de sus sacerdotes, era una burla de Dios [139]. Como los egipcios antes que ellos, los aztecas y los incas habían sido inducidos a imitar a Moisés, Aarón y Miclá usando los ornamentos del tabernáculo para «competir con la ley antigua y usurpar sus ceremonias» [140]. Satán era capaz de transmitir a los indios una idea distorsionada de cosas como la Trinidad [141] y el nacimiento de la Virgen [142]. Y no sólo transmitía información falsa y se insinuaba en lo que Acosta clasifica como «sacrificios e idolatría», también «imitaba» la confesión, la comunión y la fiesta del Corpus Christi [143]. El Diablo invertía estos ritos cristianos transformando acciones que Dios había instituido para lograr resultados beneficiosos en acciones malvadas destinadas a tener resultados desgraciados. Actuando así, engañaba a la

---

de inversión geográfica (en el caso de los egipcios, Herodoto creía que la corriente del Nilo fluía *río arriba*), también debe haber inversión cultural, cuando describía a los japoneses, cuyas costumbres, según él, eran opuestas a las europeas, «come essi sono contraposti a noi nel sitio della loro terra». Carletti, 1958, p. 143.

136 Brunetti, «Lettera», f. 95v. Las otras pruebas de «son fuor di modo barbari» son la condición social que dan a los prisioneros y el canibalismo.

137 Oviedo, 1535, f. xlviiiv.

138 Ciruelo, 1628, p. 146.

139 Acosta, 1962, p. 239.

140 *Ibid.*, p. 235.

141 *Ibid.*, p. 268.

142 Véase Echanove, 1955-1956, p. 525, citando una *littera annua* jesuita de 1602 sobre un mito aimará. Cuando a los indios se les hablaba de Cristo y de la Virgen, «decian que era verdad y todo lo aplicaban a su Juñupa, y en lugar de reverenciar y adorar a Christo, adoraban a su maldito Juñupa».

143 Acosta, 1962, pp. 255-256.

mente india para que cometiera la serie de errores de categoría cruciales que son el origen de todas las formas de religión pagana desde la simple superstición a la auténtica idolatría. Esta inversión elemental también iba acompañada de altos niveles de corrupción real y ritual por «una de tres cosas, que son o crueldad, o suciedad, u ociosidad». La «hostia» azteca se hacía de semillas de amaranto mezcladas con sangre humana. Se sacrificaban hombres o animales impuros. Las paredes lavadas con sangre de los «oratorios» y el sucio cabello trenzado de los sacerdotes horrorizaban a los misioneros, porque eran el reverso mismo del énfasis cristiano en la limpieza y la pureza sacramental. «Porque todas ellas (ceremonias) —escribió Acosta— eran crueles y perjudiciales, como el matar hombres y derramar sangre, o eran sucias y asquerosas, como el comer y beber en nombre de sus ídolos, y con ellos a cuestas orinar en nombre del ídolo y untarse y embijarse tan feamente, y otras cien mil bajezas» [144]. La suciedad, real o simbólica, parecía estar en todas partes.

Todo esto, por supuesto, está de acuerdo con la antigua imagen de Satán como *Simia Dei,* el archiembaucador de la humanidad [145]. El caso de corrupción satánica más dramático, más ofensivo, actuaba a un nivel más profundo que el ritual. Era el canibalismo. El canibalismo está estrechamente relacionado con el deseo satánico, tanto porque es autodestructor como porque se basa, como hemos visto, en el mismo tipo de error mental que permite el culto a imágenes de madera como si fueran dioses.

Acosta enfocó el tema consultando *De Temperatia* de Vitoria [146]. Para él, como para Vitoria, y ciertamente para Aquino [147], el canibalismo formaba parte de una categoría de «crímenes antinaturales» que incluía, sorprendentemente, actos de desviación sexual como el onanismo y la sodomía. Estos están contra la naturaleza porque, como hemos visto, requieren compañeros sexuales inapropiados en el caso de la sodomía o, como el onanismo, un acto sexual «en un receptáculo no constituido para ello» [148]. Los indios, como otros «primitivos», frecuentemente eran acusados de ser homosexuales y onanistas, o de practicar el bestialismo. Incluso cuando podían tener mujeres maravillosas, informaba Cieza de León, «los más dellos usaban (á lo que á mí me certificaron) pública y descubiertamente el pecado nefando de la sodomía», mientras que los arauakos, según

[144] Acosta, 1962, pp. 266-267.

[145] Sobre la imagen de Satán en el siglo XVI, véase Delumeau, 1978, pp. 232-253.

[146] Acosta, 1596, p. 485. No obstante, esta es su única referencia directa al texto de Vitoria.

[147] Véanse las pp. anteriormente.

[148] Gerson, 1706, 3, p. 95. Sobre la opinión de Aquino acerca de las prácticas sexuales «antinaturales», véase Bailey, 1955, pp. 116-118.

Oviedo, incluso llevaban joyas con representaciones «del diabólico y nefasto acto de sodomía» [149].

A los extranjeros peligrosos, particularmente si esos extranjeros no eran ortodoxos en sus creencias religiosas, se les imputaban frecuentemente prácticas sexuales antinaturales y el canibalismo. En el siglo IV, el imaginativo obispo de Salamis, San Epifanio, describió los ritos religiosos de los odiados gnósticos como una mezcla de actos sexuales antinaturales o improductivos seguidos de una fiesta caníbal. Esta asociación de la desviación religiosa y una práctica sexual desviada también se refleja en el código de Teodosio, donde sólo la sodomía y herejía se castigan quemando al culpable, una forma de ejecución que tenía el objetivo de librar a la comunidad de todos los vestigios de los malvados [150].

Acosta sostenía que el canibalismo, el onanismo y la sodomía siempre habían estado prohibidos, aunque el no comer puede producir la muerte y el no tener relaciones sexuales, en el caso de un hombre, podía perturbar seriamente los humores [151]. Todos estos crímenes están tan lejos del mundo natural que no sería aplicable ni siquiera el argumento de la necesidad más terrible. Pero Acosta vio otra dimensión de este tema. El canibalismo, igual que el onanismo y la sodomía, es una forma de autocorrupción. Los hombres, como sabían bien todos los doctores, están condicionados en gran medida por lo que comen. Los que sólo se alimentan de la comida de los salvajes: raíces, nueces, moras, «lo que la tierra produce» [152], en palabras de Botero, serían iguales que los salvajes. Como Las Casas había observado, dicha dieta no es muy buena para la mente humana [153]. Tampoco lo eran los cuerpos de los animales «inferiores», y la Iglesia de Perú se esforzó por castigar a todos los que encontrara comiendo lagartos o moscas, «o chupando los platos de los que comen» [154]. Todo hombre que comía, incluso para sobrevivir, cosas que, por su misma naturaleza, eran inapropiadas para su especie, era culpable de rebajarse.

Sin embargo, una comida tan poco delicada corrompía menos que la carne humana. Acosta mantenía que si un hombre comía a otro de su

---

149 Cieza de León, 1924, p. 163; Oviedo, 1535, f. xlvii[r-v]. Sobre las acusaciones contra otros «primitivos», véase Karsch-Haack, 1911, cuya lista es muy extensa, incluyendo desde los melanesios hasta los pueblos del Congo, desde los hotentotes de Sudáfrica hasta los esquimales de Alaska, desde los mongoles hasta los hurones del norte de Canadá. Estoy agradecido al Dr. Paul Cartledge por haber atraído mi atención sobre este excelente libro.

150 Noonan, 1966, pp. 95-96.

151 Acosta, 1596, p. 485.

152 Botero, 1605, p. 44.

153 Las Casas, 1967, 2, p. 206.

154 Porras, «Instrucción», f. 64.

misma especie, su cuerpo quedaría contaminado. Los caníbales, decía citando a Romanos 1, 24, que habían sido abandonados «a sus deseos, los entregó Dios a la inmoralidad con la que degradan ellos mismos sus propios cuerpos».

También es el deber de cada cristiano amar a su prójimo como a *sí mismo.* No obstante, para cumplir este mandamiento, un hombre debe amarse a sí mismo en primer lugar. Este amor o respeto a uno mismo, al que Acosta dedica un capítulo entero en *De procuranda,* consiste precisamente en no corromper el cuerpo con actos como el canibalismo. Aquí el canibalismo se vincula una vez más a los crímenes de desviación sexual: «acostarse con los varones, con las bestias, con los mismos leños; los abrazos incestuosos con las hermanas, con las madres, con las hijas, que entre ciertos bárbaros no están sólo concedidos, sino justificados por la ley» [155].

Acosta creía que tales desviaciones del comportamiento natural eran lo que había provocado la caída del «imperio» peruano [156]. Y porque sus acciones constituyen una violación del lugar legítimo del hombre en el mundo natural, los hombres que comen hombres, o que se acuestan con bestias o con sus hermanas serían capaces de toda la cadena de crímenes contra el orden natural: derramamiento de sangre, homicidio, robo, engaño, corrupción, infidelidad y todos los «otros vicios» que Acosta tomó del inmenso catálogo de aberraciones que proporcionaba el Libro de la Sabiduría (14, 22-30) y que resumía como «incertidumbre de nacimiento [es decir, de paternidad], inconstancia en el matrimonio, adulterio y lascivia». Todos éstos no son sólo ejemplos de inmoralidad sexual, también son una amenaza a la institución de la familia y, por tanto, a todo el tejido social. Y como tales se dice que son «causados» por la idolatría; pues igual que las formas religiosas dependen de nosotros y actúan mediante el orden social, las creencias religiosas de los hombres llegan a afectar a la forma en que se compartan con sus semejantes. El canibalismo, la disolución de las relaciones naturales entre los sexos, la desintegración de la familia, todas estas cosas —junto con ataques directos al tejido social, como la sedición y el desorden político— son inversiones o perversiones del orden natural. Su causa fundamental es la «idolatría», porque la idolatría era el medio del que se servía Satanás para cegar a los hombres a fin de que no vieran la verdadera forma del plan de Dios para la naturaleza. Como dijo Acosta, citando Sabiduría 14. 12, «el principio de la fornicación fue invención de los ídolos y su hallazgo la corrupción de la vida» [157].

---

155 Acosta, 1596, p. 486, y Acosta, 1954, p. 566.
156 Acosta, 1962, pp. 294-295.
157 Acosta, 1596, p. 486.

Por consiguiente, parece que los idólatras —es decir, los verdaderos idólatras— serían los más depravados, los más bárbaros de todos los hombres, impuros de cuerpo y espíritu. Pero aunque la categoría más alta de bárbaros, como los incas y los aztecas, en opinión de Acosta, fueran los más devotos de todos los grupos indios en su culto a Satán, los más espectaculares en su desafío a la ley natural, en último término su cultura estaba más cerca del mundo civil del cristiano que la de las otras dos categorías. Pues por muy satánicos que parezcan algunos de sus ritos, la estructura de su orden religioso está más cerca de la estructura de la Iglesia cristiana que la de cualquier otro. Tenía un clero, un lugar de culto, un conjunto complejo de rituales e incluso lugares que se parecían a los monasterios [158]. Para Acosta, no menos que para Las Casas, esas cosas eran un signo de auténtico razonamiento. Pueden ser creación del Diablo, pero el Diablo no puede sembrar en suelo estéril. Sus mentiras son siempre sacramentales, ritualistas. No puede enseñar a los hombres a pensar o a creer; sólo les puede engañar para que lean el libro de la naturaleza de forma incorrecta, para que hagan las cosas correctas de forma errónea.

Una vez que el rito satánico se ha separado de su fuente de inspiración, puede volver a moldearse como un rito cristiano. Como San Agustín, Acosta veía claramente la «despaganización» y la «cristianización» como dos objetivos distintos [159]. Después de que los indios se hubieran «despaganizado» totalmente (por medio del tipo de argumentos lógicos que ofrecían el propio Acosta y teóricos misioneros como Diego de Valadés), la naturaleza misma de al menos algunos de sus ritos e instituciones les permitiría entender la fe cristiana más fácilmente. La enseñanza de esa fe nunca sería fácil; pero al imitar algunos de sus principios básicos, Satán había facilitado en gran medida la conversión de los indios y, Acosta explicaba, «las mismas cosas que (Satán) hurtó de nuestra ley evangélica, como su modo de comunión y confesión, y adoración de tres en uno y otras tales... sirvieron para que las recibiesen bien en la verdad los que en la mentira las habían recibido» [160].

9

Igual que hay tres niveles distintos de barbarie tanto en la esfera religiosa como en la social, los bárbaros también pueden alcanzar tres niveles culturales distintos. Según se hace más complejo el entorno del

---

158 *Ibid.*, pp. 242-244.
159 Véase Kahl, 1961, p. 56.
160 Acosta, 1962, p. 376.

hombre, también se hace más sofisticada su capacidad para interpretar y adaptar el mundo en que vive. Para Acosta, como mejor se mide el progreso inexorable de los hombres hacia un estado de civilización mediante el desarrollo de la *scientia* es por el estado de su lenguaje. Acosta consideraba el lenguaje como una fuente de poder en el hombre, un poder semejante a su capacidad para dominar y transformar su entorno físico. El hombre verdaderamente civilizado desarrolla un lenguaje de acuerdo con sus posibilidades culturales, igual que posee una cultura técnica equipada para satisfacer sus necesidades materiales. Como hemos visto, «barbarie» era un concepto basado en las diferencias lingüísticas entre los pueblos, y este origen era algo que nadie que luchara por llegar a una definición adecuada del término podía permitirse olvidar. En *De procuranda,* Acosta había hecho su clasificación inicial de los pueblos bárbaros en función de su capacidad lingüística. En la *Historia,* el significado de esta capacidad se examina en profundidad. El éxito de la empresa misionera evidentemente dependía de la capacidad de los misioneros para comunicarse con sus conversos potenciales. Por esta razón, y como se consideraba que el lenguaje era el único medio para llegar a la mente india, la naturaleza y el estado de las lenguas nativas fueron objeto de una controversia larga, a menudo agria, y en último término inconclusa. El propio Acosta hace poca referencia a esta controversia. Pero sus observaciones sobre el papel del lenguaje en la formación de la cultura se hicieron a su sombra. Por tanto, será útil examinar brevemente algunos de los temas de la discusión.

Aunque algunos, como el jesuita Diego de Torres, pensaban que las lenguas indias eran de estructura relativamente simple, y otros, como el inglés William Wood, afirmaban que, de hecho, no había nada extraño en ellas [161], para la mayoría de los europeos, la complejidad gramatical y la disimilitud semántica de las lenguas indias eran una barrera seria para comprender su funcionamiento. Lo que Ludovico Bertonio describió como «la oscuridad de los modos de hablar, y el rodeo y phrasi del lenguaje, que verdaderamente es difficultoso y bien differente del nuestro» [162] condujo a muchos misioneros a abandonar la tarea de aprenderlas desalentados. El convencimiento del propio Acosta de que eran mucho más simples que el hebreo, el griego o el latín no tenía mucha convicción [163]. La tarea de aprender esas lenguas se hacía más difícil por el hecho de que los frailes que trabajaban en la creación de gramáticas y diccionarios siempre intentaban sistematizar lenguas polisintéticas y aglutinantes según los

---

161 Torres, 1603, pp. 8-9; Wood, 1634, p. 92.

162 Bertonio, 1612, f. A2r.

163 Acosta, 1596, p. 382. Una de las razones que da para su simplicidad es la relativa falta de inflexiones del quechua.

modelos morfológicos grecolatinos. En estas condiciones inevitablemente tenían que producirse serios malentendidos.

Las lenguas indias no sólo eran evidentemente muy complejas y en muchos aspectos completamente distintas de las que se hablaban en Europa, también eran muy numerosas. Acosta denominó a América «un bosque de lenguas» [164], un lugar donde tribus separadas por sólo unos kilómetros hablaban lenguas distintas y mutuamente ininteligibles. En opinión de un lingüista español, Bernardo Aldrete, estas diferencias lingüísticas también eran factores de hostilidad política, porque «cada districto tenía por enemigo al que no hablaua su lengua» [165]. La confusión era tal que incluso en algunas áreas los hombres y mujeres de los mismos grupos hablaban lenguas distintas entre ellos. Un siglo después, el gran etnólogo francés, el jesuita Joseph-François Lafitau, reconocía que se trataba de formas rituales de tratamiento [166]. Pero cuando Miguel Cabello Valboa registró el fenómeno en la década de 1580, suponía que la existencia de esas lenguas era otro indicativo del estado de desorden del mundo indio [167]. Una sociedad en la que el marido y la esposa, la madre y el hijo no podían comunicarse, era claramente una sociedad en la que no podía lograrse ningún grado de verdadero *consortium*.

Aunque las lenguas indias fueran muy numerosas, se las consideraba pobres léxicamente. La mayoría de los europeos que intentaban conocer en detalle su estructura, y en particular los gramáticos y los lexicógrafos, si poseían algún conocimiento lingüístico, eran *modistae*. Esto significaba que aceptaban la existencia de una estrecha relación, que llegaba a la interdependencia, entre la estructura de la realidad y las operaciones cognitivas de la mente humana, de las que el lenguaje era, por supuesto, la expresión más perfecta [168]. La pobreza o riqueza de la lengua, su capacidad para proporcionar términos para las cosas, concretas y abstractas, que se creía que existían «en la naturaleza», se consideraba un indicativo preciso de la comprensión intelectual del mundo que tenían sus usuarios. «Según el Filósofo [Aristóteles]... —escribió un gramático—, no hay nada por lo que el ingenio del hombre pueda conocerse tan bien como por las palabras y lenguas que emplea, que son el punto de partida para los conceptos del conocimiento» [169].

La aparente inexistencia en tantas lenguas indias de términos para abstracciones fundamentales y su incapacidad para expresar nociones que

---

164 *Ibid.*, p. 379; y cf. p. 121.
165 Aldrete, 1606, p. 144.
166 Lafitau, 1724, 1, p. 55.
167 Cabello Valboa, 1951, pp. 104-105.
168 Bursill-Hall, 1972, p. 29.
169 Santo Tomás, 1560, f. A5^r.

se suponían universales, como (utilizando la lista exhaustiva de Charles de La Condamine) «tiempo, duración, espacio, ser, sustancia material, cuerpo... virtud, justicia, libertad, discurso, ingratitud» se consideraba una muestra exacta del «poco progreso que ha hecho el espíritu de estos pueblos» [170]. Las lenguas indias no sólo no poseían términos para abstracciones como éstas, lo que era más importante para los misioneros, también carecían, o parecía que carecían, de otros conceptos clave: «Dios», por ejemplo, y «religión», «fe», «cruz», «ángel», «virginidad» y «matrimonio»; y generalmente eran, como observó Acosta, pobres en términos teológicos y filosóficos [171]. No era sorprendente que razas que tenían tan poca *scientia* que muchas de ellas no podían medir el tiempo o el espacio también carecieran de «ciertas palabras que expresan ciertos misterios, cuio uso a quedado oy sólo para los theólogos» [172].

La dificultad obvia para traducir las sutilezas de la teología cristiana en tales circunstancias dio lugar a un debate apasionado sobre la idoneidad de las lenguas nativas como vehículo de conversión e instrucción. La mayoría de los misioneros que estaban en América, aunque advertían a sus compañeros de que tuvieran cuidado en la traducción de términos clave, estaban seguros de que los indios sólo llegarían a un verdadero conocimiento de la fe mediante su propia lengua, pues, como lo expresó uno de ellos, el lenguaje propio es el único «que concilia las voluntades, por el trato y la comunicación» [173].

Aunque fuera a menor escala, los gramáticos y lexicógrafos españoles de las lenguas indias pensaban que su trabajo contribuiría a anular el legado de Babel. Como explicó Gilberti, sólo con la paciente aplicación a la tarea de entender completamente todas las posibilidades de expresión de las lenguas indias sería posible «restaurar en parte la elocuencia común de la que nos privó la arrogancia y orgullo de aquel edificio» [174].

Pero por muy bien que los europeos llegaran a comprender las lenguas indias, la falta de términos precisos para traducir los conceptos clave de la mayoría del discurso europeo era obvia para todos. Parecía que la única solución era utilizar préstamos del español o del latín. Esto no preocupaba a Acosta porque, como señaló, todas las lenguas vernáculas europeas tenían un elevado porcentaje de dichas palabras. Mientras que términos como *Deus* y *Trinitas* se definieran correctamente, no había razón para que los indios no llegaran a entenderlos tan bien como ahora

---

170 La Condamine, 1745, p. 54.
171 Acosta, 1596, p. 383.
172 Anónimo, «Estado actual del catholismo (*sic*)», f. 4r.
173 Carrera, 1644, f. A6r.
174 Gilberti, 1558, p. 3.

los entendían los españoles [175]. Pero muchos de sus compañeros no compartían esa confianza. Los peligros de la confusión, como ya he mencionado, eran demasiado grandes y demasiado evidentes. El concepto de la Trinidad era el que presentaba mayores dificultades. Fundado como estaba en una paradoja —un concepto del que carecían la mayoría de las lenguas indias— y apenas comprensible incluso para un europeo inculto, la idea de tres seres distintos en uno era, y sigue siéndolo hoy, en gran medida incomprensible para la mente india. Los misioneros se daban cuenta de que no podían explicar adecuadamente el elemento básico de la doctrina cristiana y atribuían su incapacidad en gran medida a las insuficiencias del medio lingüístico en el que estaban obligados a trabajar. Las dos primeras partes de la Trinidad, «Padre e Hijo», eran, como explicó el jesuita José de Anchieta a Laínez en 1563, muy fáciles, «porque es posible expresarlas en sus lenguas, pero para el Espíritu Santo nunca hemos encontrado una palabra ni un circunloquio adecuado» [176].

Para vencer esta dificultad, el compañero de Achieta, Manuel da Nóbrega, sustituyó al Espíritu Santo por la palabra tupi para «trueno» *(tupa)* —una medida que el hugonote Léry interpretó como el típico intento jesuita de utilizar el temor para controlar a los indios recién convertidos [177]. Si lo era, no resultó. Cuando André Thevet pasó por la región algunos años después los tupinambas le dijeron que *Tupa* era «el Dios de los cristianos, que sólo hace bien a los cristianos y no a nosotros». Explicaron que *Tupa* no tenía poder sobre los elementos como lo tenían sus dioses y que, debido a esto, no lo adoraban «en aucun façon» [178].

El intento de Nóbrega y su fracaso, que tuvo mucha publicidad, para encontrar un vehículo adecuado para los conceptos religiosos europeos parecía demostrar la imposibilidad de toda la empresa. Como Bernardo Aldrete explicó, sería mucho mejor que los indios aprendieran español. En su opinión, el caso de los romanos demostraba las ventajas e incluso la inevitabilidad de ese imperialismo lingüístico [179]. Igual que los indios estaban empezando ahora a vestir como los españoles, con tiempo, todos llegarían a hablar español y, según Ortiz de Hinojosa, un doctor de la Universidad de Méjico en 1585, se harían «más ábiles y desenbueltos para los comerçios y contrataçiones que tienen con los españoles, más capaçes y discretos para entender la doctrina cristiana y nuestra sancta fee, más políticos y cortesanos para enterarse en la virtud y buenas costumbres y

175 Acosta, 1962, p. 220.
176 En *MB*, 3, pp. 559-560.
177 Nóbrega, 1955, p. 62; Léry, 1594, p. 262.
178 Thevet, 1953, p. 364.
179 Aldrete, 1606, p. 146.

para sentir qué cosa es honra» [180]. Para que estos bárbaros se asimilaran realmente al mundo cristiano, tendrían que llegar a razonar finalmente en un lenguaje cristiano.

También existía el temor de que, igual que un indio con conocimientos de teología podría explotar su nuevo conocimiento para dañar a la Iglesia [181], si el mensaje cristiano se traducía a una lengua bárbara, se corrompería en el proceso. Fernando Zurita advertía que las traducciones conducirían a blasfemias inimaginables y en gran medida imposibles de detectar.

Después de todo, el mismo Satán (según Eusebio) hablaba a los hombres «en una serie de ruidos y sonidos bárbaros e ininteligibles» y se sabía que los egipcios habían invocado a sus terribles dioses en lenguas similares [182]. A la mayoría de los europeos, en particular a los que no podían hablarlas, les parecía que las lenguas indias pertenecían a esa categoría y, como afirmaba López Mendel, «con palabras bárbaras los demonios suelen... deleitarse mucho» [183].

A principios del siglo XVII esta opinión había triunfado, al menos en los círculos oficiales. Los misioneros insistían en la necesidad de continuar predicando en las lenguas nativas; pero la corona favoreció la enseñanza del español a los indios. «Habiendo Hecho particular examen —dice la ley dieciocho del libro sexto de la *Recopilación de leyes de Indias,* redactadas en 1681— sobre si aún en la más perfecta lengua de los indios se pueden explicar bien y con propiedad los Misterios de nuestra Santa Fe Católica, se ha reconocido, que no es posible sin cometer grandes disonancias é imperfecciones» [184].

No sólo eran las lenguas indias, en opinión de sus detractores, demasiado imperfectas para contener la Palabra de Dios, sino que muchas de ellas ni siquiera eran lenguajes humanos. No pertenecían al ámbito del discurso razonado *(locutio),* sino a las fuentes primitivas del habla, cuando los hombres se agrupaban meramente para protegerse, no para el *consortium,* y sólo utilizaban las palabras que eran necesarias para la supervivencia inmediata. La mayoría de las lenguas indias, según Hinojosa, son «tan ynaccessibles y difficultosas que nop arecen ynstituidas por hombres, sino por la naturaleza como vozes ylliteradas de paxaros o animales brutos, *que no se pueden escrivir con ningún género de characteres»* (las

---

180 Hinojosa, 1963, p. 299.

181 Según Torquemada (1723, 3, p. 115), éste era un temor muy extendido, aunque él lo considera absurdo.

182 Zurita, 1586, f. 118r-v. Eusebio, 1979, p. 83; y sobre los egipcios, véase Festugière, 1944, 1, p. 26.

183 López Mendel, 1612; f. 232r.

184 *Recopilación,* 1681, f. 190r.

cursivas son mías) [185]. Como hemos visto, la transcripción es una característica fundamental del verdadero lenguaje de la *scientia*. Como los alfabetos se crearon para expresar los sonidos articulados de las lenguas potencialmente literarias, en opinión de Hinojosa, era tan imposible transcribir una palabra india como el grito de un mandril.

No obstante, no todos adoptaron una opinión tan extrema. Las limitaciones que se atribuían a las lenguas indias, como observó Lafitau posteriormente, se debían menos a defectos inherentes de la semántica india que al persistente error de los misioneros de juzgar las lenguas indias, como juzgaban a las sociedades indias, «para nuestras costumbres y maneras». La semántica india era, señaló, completamente distinta de las europeas, y si los gramáticos hubieran estado dispuestos a dejar de lado los modelos clásicos, podrían haber visto, por ejemplo, que en muchas lenguas indias las abstracciones tienen forma verbal en vez de nominal [186]. El conocimiento lingüístico de Lafitau era mucho mayor que el de la época de Acosta.

Pero aunque Acosta comprendía poco las diferencias estructurales entre los grupos de lenguas, como muchos otros de su generación, sí podía apreciar la concisión y la riqueza de metáforas del quechua y del aimará [187]. Estas apreciaciones eran frecuentes. «En la variedad ô veleidad (de sus lenguas) —escribió Ignacio de Hoyos Santillana, canónigo de la catedral de la ciudad de Méjico— ninguna (nación) iguala á los Indios: aquí hallará los ministros camino para descubrir la muestra del natural de esta gente» [188]. La lengua india, en sus posibilidades, así como en su pobreza, ofrecía una vía —y realmente para muchos la única vía— para penetrar en la desconcertante oscuridad de la conciencia amerindia. Como Charles de Brosses explicó en su famoso *Traité de la formation méchanique des langes* de 1756, las lenguas de los «salvajes» eran ricas en metáforas precisamente porque dichos pueblos dependían más de la «pasión» que de la «razón». El decía que hablaban el «lenguaje de la imaginación y de las pasiones», un lenguaje que, al no tener por objeto *explicar* la ciencia, no se basa en ideas abstractas, pues éstas son formas para la expresión racional, sino en «imágenes materiales» [189].

Fue para combatir la valoración negativa de las lenguas indias (y, por tanto, de la mente india), y en particular la idea de que tanto si se descartaba el lenguaje indio por considerarlo un galimatías, como si se le relegaba al nivel de lo que, para los gramáticos racionalistas, era «mera-

---

[185] Hinojosa, 1963, p. 200.
[186] Lafitau, 1724, 2, pp. 484-486.
[187] Acosta, 1596, p. 382.
[188] En Vetancurt, 1673, Al^{r}.
[189] Brosses, 1765, pp. 32-33.

mente» poético, el casi contemporáneo de Acosta, el dominico Domingo de Santo Tomás, compuso en 1560 una de las gramáticas indias más notables. El objetivo declarado de la gramática quechua de Santo Tomás era demostrar a los críticos de las lenguas indias que no eran «bárbaras» en el sentido que Quintiliano da a la palabra, «llenas de defectos, sin modos, tiempos, orden o reglas de concordancia». Por el contrario, él sostenía que se ajustaban a las reglas de la sintaxis y la gramática y que están «al mismo nivel que el latín y el español en sus artes y artificio» [190].

De igual forma, algunos sostenían que la misma complejidad y diversidad de las lenguas indias, que para otros reflejaban un alto grado de desorden en la vida social y en la observancia religiosa indias, era, de hecho, un indicativo de su civilización. Por ejemplo, el jesuita Francisco Ramírez decía de la lengua de Michoacán que «no ni latina ni griega que se compare al artificio y composición y abundancia en el decir» [191].

El lenguaje se consideraba el principal vehículo de expresión social, el «instrumento de la sociedad humana» [192], como lo expresó Vives. Por tanto, el desorden semántico demostraba un desorden tanto social como mental. En general, aunque en la discusión subsistían la inseguridad sobre si el lenguaje precedía a la creación del orden social o al contrario, y el conflicto entre la idea platónica del lenguaje como expresión de las cosas descritas y la explicación aristotélica del origen convencional de la lengua, en este período se creía que el lenguaje era el vehículo para expresar formas que ya existían en la sociedad, y no el creador de dichas formas. Sin embargo, si todas las lenguas son de origen convencional (y la mayoría de los que escribieron sobre las lenguas amerindias estaban convencidos de que lo eran) no deben reflejar, al menos en su estado más complejo, posibilidades humanas innatas, sino preferencias e inclinaciones sociales.

Las lenguas estaban explícitamente unidas a las necesidades de la sociedad que las empleaba. «No podemos imaginar —escribió James Beattie en 1783— que aquellos cuya ropa es un harapo y cuya vivienda un agujero pueden desear superfluidades en sus lenguas» [193]. También es ésta la razón por la que John Locke pensaba que ningún indio podía contar hasta mil, «pues como su lengua era reducida y sólo estaba adaptada a las escasas necesidades de una Vida pobre, que desconocía el

---

190 Santo Tomás, 1560, f. A5r. Evidentemente, Acosta se basó mucho en este texto, al que hace referencia dos veces en *De procuranda* (1596, pp. 155, 382). Sobre las afinidades intelectuales de Santo Tomás con Las Casas, véase Mahn-Lot, 1973, 2, pp. 353-365.

191 *Relación sobre la residencia de Michoacán*, 1585, *MM*, 2, p. 492.

192 Vives, 1785, 6: *De tradendis disciplinis*, p. 298.

193 Beattie, 1783, p. 271.

Comercio o las Matemáticas, no tenía palabras para representar 1000» [194]. La carencia de una palabra para una cosa indicaba a Acosta que dicha cosa no se comprendía. Los indios, que no habían llegado a la creencia en el Creador, no tenían ninguna palabra para Dios. Igualmente, las lenguas de las tribus que no observaban la distancia social adecuada entre los individuos carecían de términos de respeto, e incluso de medios para distinguir entre los miembros de la propia familia y los extraños. «Son bárbaros sin capacidad, gobierno, educación o cortesía —escribió un jesuita de los xiximes— no sólo en los hechos, sino también en las palabras, pues en su lengua no tienen los términos para las formas correctas de tratamiento, y hablan de la misma manera al joven y al viejo, al grande y al innoble» [195].

También es éste el significado de la aparentemente absurda observación etnocéntrica del jesuita italiano Giovanni Maffei cuando afirmó que los brasileños eran bárbaros porque sus lenguas carecían de tres elementos básicos del alfabeto latino, las letras f, l y r, y por esto no podían expresar los conceptos *fide, lege, rege.* Lo que quiere decir es que las letras faltan porque los indios no conocen las *ideas* que representan [196], y no que no poseen lealtad, leyes y reyes porque no pueden formular dichos conceptos en su lenguaje. Como los brasileños viven en un mundo de oscuridad social y religiosa, estas tres letras cruciales faltan en sus lenguas «por designio divino». Igualmente, el hecho de que, como observó un jesuita, las lenguas de los pueblos de Sinaloa carecieran de expletivos, reflejaba la docilidad esencial de esa sociedad [197]. A diferencia de Calibán, no sabían cómo maldecir porque nunca tenían esa necesidad [198].

En la filosofía de la historia de Acosta, el lenguaje utilizado para articular el orden social se hace más sofisticado en medios de expresión al hacerse más compleja la sociedad que los emplea. Para Acosta, como para Aquino, el paso crucial del mundo «bárbaro» al del hombre civilizado iba acompañado del paso del lenguaje hablado al lenguaje escrito. Realmente, Acosta tenía poco que decir sobre la estructura semántica o la densidad léxica de las lenguas indias [199]; lo que le interesaba era lo cerca que habían llegado de tener un alfabeto escrito.

---

194 Locke, 1975, p. 207.

195 AGN, Jesuitas, III-15, núm. 33.

196 Maffei, 1589, p. 32.

197 *Littera annua* del 31 de marzo de 1593, firmada por «Petrus Diaz», en *MM,* 5, p. 91.

198 Stephen J. Greenblatt, «Learning to curse. Aspects of linguistic colonialism in the sixteenth century» en Chiapelli, 1976, 2, pp. 382-383.

199 Véanse sus observaciones en Acosta, 1596, pp. 382-383.

El lenguaje, decía Acosta, es el medio que todos empleamos para «transmitir y comprender cosas». La finalidad del alfabeto escrito es conservar y transmitir este conocimiento de las «cosas» a un mundo intelectual posterior al nuestro, a «los ausentes y futuros» [200]. La memoria del individuo es un depósito de información pasada. Pero la única forma de conservarla adecuadamente para las futuras generaciones es por escrito. Aunque la transmisión oral de información fuera un procedimiento reconocido, en unas sociedades tan convencidas de la primacía del *texto,* inevitablemente se despreciaba este método. Una de las explicaciones obvias ofrecidas para la superioridad de la palabra escrita sobre la hablada era la forma en que la información se distorsiona en la transmisión. En las sociedades ágrafas, las genealogías que componen gran parte de su historia no son una crónica precisa de acontecimientos pasados, sino que sirven de «recursos mnemotécnicos para las relaciones sociales» [201]. De vez en cuando era necesario hacer algunas modificaciones en las crónicas bien por cambios en la estructura de la sociedad o porque el constante alargamiento de las genealogías exige un proceso de ajuste para que el pasado siempre se perciba con la misma duración. Estas características condujeron a los españoles a quejarse de que las historias indias eran irremediablemente confusas y, en opinión de Acosta, «más parecen sueños los que refieren, que historias» [202]. La reducción generacional también significaba que sólo cubrían un período de cuatrocientos años, antes del cual «todo es pura confusión y oscuridad». Como se reconocía que esas «historias» cumplían el papel, en gran medida simbólico, de determinar las relaciones sociales en el presente, a los europeos les parecían indistinguibles del mito. Y para un hombre de la formación de Acosta, la incapacidad para distinguir entre el mito y la historia era consecuencia de la incapacidad de los indios para desarrollar un alfabeto adecuado.

Algunos teóricos del lenguaje del siglo XVI mantenían que Dios debía haber revelado el alfabeto a Adán. Este habría desaparecido tras la expulsión del Paraíso, pero aunque los alfabetos modernos se consideraban invenciones humanas, seguía existiendo una conexión explícita entre el conocimiento de la escritura y el conocimiento de Dios, en parte porque un alfabeto es la forma suprema de *scientia* y en parte porque es el medio principal de transmisión en el espacio y en el tiempo del consenso del que depende todo conocimiento. Las naciones que, como los indios, conocie-

200 Acosta, 1962, p. 284. Cf. Le Roy, 1576, f. c^r, que describe la importancia del alfabeto en términos casi idénticos.

201 Goody and Watt, 1968, pp. 31-33.

202 Acosta, 1962, pp. 63-64.

ron tarde las letras, concluía Cabello Valboa, también conocen tarde a Dios[203].

Los alfabetos constituyen una forma superior de conocimiento porque, al basarse en la fonología, son el único medio de transcribir *palabras* reales. Para Acosta, como posteriormente para Leibnitz, cuanto más se parecía la representación de la palabra al objeto de la naturaleza que describía la palabra, más «primitivo» era el alfabeto, porque la primera inclinación del arte siempre es imitar a la naturaleza. Sin duda, los bárbaros, con la posible excepción de los turcos y los árabes, no tienen verdaderos alfabetos. Pero hay ciertas formas de transcripción, conocidas entre los bárbaros, que para Acosta representaban las primeras etapas del desarrollo de un verdadero alfabeto. Lo más parecido a la notación alfabética son los sistemas de escritura, que, aunque se componen de «cifras» y «caracteres»[204], en vez de letras, contienen algunos elementos alfabéticos, pero principalmente consisten en descripciones elaboradas y estilizadas de las cosas. Dichos alfabetos incluían los ideogramas empleados por los chinos y los japoneses, una observación cuyo significado se verá más adelante.

Bajo esas formas semialfabéticas se encuentran los sistemas de signos que no significan *palabras* reales, sino que simplemente representan los objetos del habla, y, por tanto, «no se llaman ni son en realidad de verdad letras, aunque estén escritas». Los verdaderos sistemas pictográficos empleados por los aztecas pertenecen a esta categoría. «El que los inventó», escribió Acosta, no los ideó para que representaran la cosa misma; tales signos no son letras en realidad, sino códigos y recursos mnemotécnicos como los que utilizan los astrónomos para representar los distintos signos (zodiacales) y planetas. Ningún sistema de este tipo puede emplearse para transmitir más que nombres simples, «pues no se puede con una misma figura significar la diversidad que cerca de la costa se concibe, como es decir que el sol calienta o que miró al sol, o que el día es del sol»[205].

Como demostraba la información sobre los mapas aztecas que proporcionó a Acosta Juan de Tovar, este sistema de transcripción se basa en el apoyo oral[206]. Los símbolos de la página sólo podían traducirse en habla con ayuda de elaboradas convenciones retóricas. La «lectura» de

---

203 Cabello Valboa, 1951, pp. 88-90.

204 Acosta, 1962, p. 285.

205 *Ibid.*, p. 284.

206 Acosta escribió a Juan de Tovar preguntándole cómo podían los indios «conservar por tanto tiempo la memoria de tantas y tan varias cosas» sin escribirlas. En su respuesta, Tovar describió la «lectura» de un libro azteca que iba acompañada de elaborados ejercicios retóricos. Tovar, 1972, pp. 3-5.

un libro azteca era ceremoniosa. El lector extendía el manuscrito en el suelo delante de él y al leer iba señalando los acontecimientos que describía con dos pequeñas varas. Esta especie de proeza mnemotécnica se veía estrechamente asociada con la antigua tradición europea del teatro recitado y, por tanto, sólo tenía una relación lejana con la verdadera escritura, cuya función es almacenar información que pueden obtener los que comprendan la lengua en que está escrita. Para «leer» un código azteca es necesario, como sabían los españoles que investigaron el «funcionamiento» de esos curiosos libros, una gran cantidad de información previa, información que perecía con el que la tenía, a no ser que pudiera transmitirla *oralmente* a la siguiente generación.

El proceso de traducción de los jeroglíficos indios al lenguaje era incierto. Como señaló el historiador franciscano Agustín de Vetancurt, cuyo *Teatro mexicano* debe mucho a Acosta, los escritos indios no eran «fijos» porque «cada vna de las pinturas significaba a vezes una cosa; y a vezes contenía la mayor parte de lo sucedido». Además, la escritura estaba limitada a una élite «y de aquí —continuaba— nacía que como por sucesión de tiempo los pintores avían sido diversos, no eran en la significación concordes. La manera de los caracteres, y figuras era diversa en muchos» [207].

Para Acosta, que a pesar de todo admiraba mucho los mapas aztecas y las cuerdas anudadas y pintadas de los quipos peruanos, dichos «alfabetos», al ignorar completamente la condición de discurso racional, tenían exactamente el mismo significado para los indios que los usaban que las imágenes religiosas debían tener para los cristianos analfabetos. Según el Segundo Concilio de Nicea, eran *biblia pauperum,* en palabras de Acosta «libros para los idiotas que no saben leer» [208]. De acuerdo con esta interpretación de los jeroglíficos indios, muchos misioneros en América que estaban preocupados por las posibilidades de errores graves en la traducción de los conceptos europeos a lenguas amerindias, recurrieron a un lenguaje de símbolos artificiales. Estos debían ser tan parecidos como fuera posible a los propios sistemas pictográficos de los indios y se esperaba que así, al contrario que la palabra hablada, serían inmediatamente inteligibles.

El primero de esos lenguajes fue ideado por Pedro de Gante, un franciscano flamenco, que ya en 1523 había establecido una escuela para la misión de Texcoco donde sus mapas se usaban diariamente. Pero el intento teórico más elaborado de explotar los sistemas mnemotécnicos indios fue la *Rhetórica cristiana* de Diego de Valadés, un manual exhaustivo

[207] Vetancurt, 1698, parte 2, p. 1.
[208] Acosta, 1962, p. 284.

sobre la cultura india o, más exactamente, azteca, y sobre los métodos que podía utilizar el misionero en su lucha constante para establecer *communicatio* con los indios que tenía a su cargo. Valadés sostenía que aunque la mayoría de los grupos indios fueran «rudos e incultos *(crassi et inculti)*», habían inventado un medio de transmitir mensajes mediante «modos arcanos», empleando lo que él denomina las «figuras del sentido de la mente». Estas actuaban, según él, como los jeroglíficos egipcios (que hasta finales del siglo XVIII se creía que eran puramente simbólicos). En dichos sistemas de representación, los animales, que son lo más cercano al hombre en el mundo natural, se usan para representar nociones abstractas. Así, un león representaba la *idea* de imperio, una paloma la *idea* de libertad, etc.[209]. Como demuestran estos ejemplos, este tipo de explicación se basaba en los símbolos empleados en la cultura europea. Pero Valadés creía que, después de hacer un examen minucioso de los códigos simbólicos utilizados por los indios, después de descubrir el «significado» de animales como el tapir y el cocodrilo, por ejemplo, sería relativamente fácil para el misionero idear un vocabulario simbólico para abstracciones como los Siete Pecados Capitales, las Siete Virtudes, etc., que sería inmediatamente comprensible para la mente india, porque atraería lo que Valadés consideraba la sensibilidad característica de los indios a los estímulos visuales. «Pues como son —afirmó escribiendo sobre la respuesta de los indios a los mapas de Gante— hombres sin letras, con poca memoria y amantes de la novedad y la pintura, este arte fue muy fructífero y satisfactorio al explicar la Palabra divina; pues una vez que terminaban los sermones, los indios discutían entre ellos las figuras que se les había explicado»[210]. Tanto en su forma externa como en su función, los nuevos catecismos de dibujos se proponían sustituir a los antiguos alfabetos pictográficos.

Acosta consideraba que este estado de semi-alfabetismo en el que se encontraban los aztecas y los incas era típico de la categoría tercera y superior de bárbaros. Sin embargo, ninguna de las otras dos categorías de Acosta posee ningún tipo de alfabeto, pues la *locutio litteralis,* como las artes liberales, sólo puede existir después de que se haya creado un espacio en el interior de la comunidad para el ocio y la posibilidad de perseguir fines más elevados. Entonces, podría decirse plausiblemente que los aztecas y los incas habían alcanzado finalmente la fase en que sus comunidades estaban empezando a crear las condiciones necesarias para la verdadera *sapientia.* Así lo demostraba, por ejemplo, el hecho de que

---

209 Valadés, 1579, pp. 93-96.
210 *Ibid.*, p. 95.

estos grupos de indios pudieran medir el tiempo, lo que Acosta consideraba notable precisamente porque era un logro de «hombre sin letras»[211].

En cada caso, el paso de un alfabeto al siguiente corresponde a un incremento en la complejidad de la cultura globalmente. Pero tanto los indios como, en menor escala, los chinos, todavía están atrapados por las limitaciones de su propio mundo cultural. Sus alfabetos no pueden transmitir a una persona cosas que esa persona no conozca ya[212], puesto que en gran medida dependen de información compartida. «Un indio —observó Garcilaso de la Vega— que no havía tomado de memoria por tración las cuentas, o cualquiera otra historia que huviese passado entre ellos, era tan iñorante en lo uno y en lo otro como el español o cualquiera otro estrangero»[213]. Los ideogramas chinos, los pictogramas aztecas o las cuerdas anudadas y pintadas de los quipos no sólo no significaban nada para quien no estuviera familiarizado con el texto que codificaban, sino que tampoco podían representar nada que no existiera en el vocabulario de la lengua original. Por ejemplo, los chinos no podían transcribir los nombres de los jesuitas y finalmente se veían obligados a darles nombres chinos. Acosta consideraba esto un absurdo, porque para él los nombres eran cantidades claramente fijadas[214].

Para Acosta, el progreso cultural dependía de la acumulación y transmisión de información y, por tanto, el lenguaje era el medio para crear el conocimiento en constante expansión que el hombre tenía de la realidad. Esto es el motivo por el que, para Acosta, la sabiduría de los chinos consistía enteramente en su escritura. Sin embargo, una vez que se hubiera inventado una herramienta superior como el alfabeto, sería inútil. Acosta sostenía que cuando el indio más primitivo hubiera aprendido el alfabeto latino podría hacer cosas que ningún mandarín podría lograr[215]. Entonces sería «más sabio», pero sólo porque al entrar en contacto con hombres «civilizados», sin darse cuenta, había sido empujado en el continuo histórico a una fase que, si hubiera tenido que alcanzarla por sí mismo, habría tardado siglos en alcanzar.

El método histórico de Acosta se deriva vagamente de un procedimiento descriptivo antiguo y muy utilizado. Consiste en un «sistema de superposición» en el que varios conjuntos de elementos que, al parecer, tienen entre sí una estrecha relación estructural, se «colocan» sobre otros conjuntos que pertenecen a las mismas categorías. El ejemplo más característico de este tipo de razonamiento, que se remonta a la fisiología de

---

211 Acosta, 1962, p. 283.
212 *Ibid.*, p. 288.
213 Vega, 1943, 2, p. 26.
214 Acosta, 1962, p. 287.
215 *Ibid.*, p. 288.

Hipócrates, se encuentra en la imagen de las armonías cósmicas en *De rerum natura* de San Isidoro de Sevilla[216]. Aquí, los cuatro elementos, las cualidades opuestas que los componen (calor y frío, húmedo y seco), las cuatro estaciones del año y los cuatro humores de los hombres se superponen unos sobre otros. El punto en el que se encuentran sus ejes horizontales es el punto fijo del mundo giratorio que circunscribe a los referentes del tiempo *(annus),* el espacio *(mundus),* y al hombre mismo. No obstante, si leemos los ejes verticales hacia abajo, se crean nuevos conjuntos de «armonías»: otoño, melancolía, tierra, frío; verano, colérico, hierro, calor, y así sucesivamente.

La *Historia* y *De procuranda* utilizan esta superposición para crear una imagen de las distintas etapas de la evolución del hombre. Así, las tres categorías de bárbaros establecidas por Acosta se componen de tres niveles de organización social impuestos sobre tres niveles de observancia religiosa y tres fases de desarrollo lingüístico. La primera categoría de bárbaros, los aztecas y los incas, tiene las comunidades más organizadas, los sistemas religiosos más idólatras y ceremoniosos, y el nivel más alto de dominio lingüístico. En la segunda categoría están las tribus que sólo tienen organizaciones políticas débiles, un sistema religioso cohesivo pero todavía sin estructurar y, aunque carecen de alfabeto, poseen un lenguaje desarrollado. Las tribus de la tercera categoría no tienen organización social que se pueda llamar así y sólo adoran a los fenómenos naturales, mientras que su lenguaje no sólo carece de alfabeto, sino que está muy lejos de ser un instrumento de comunicación adecuado. El método de Acosta está muy lejos de ser tan homogéneo como esta descripción pudiera sugerir. Cualquier obra que ponga tanto énfasis en el valor de la experiencia y en la primacía de la información empírica, como ocurre con la *Historia* y *De Procuranda,* debe poder incluir aspectos contradictorios. Tampoco se producen al mismo tiempo ni de la misma forma todos los cambios importantes en las «formas de gobierno», la observancia religiosa y el lenguaje. Incluso puede decirse que el lenguaje es el producto de una evolución continua, más que de los cambios repentinos que señalan la transición de las tres fases sucesivas de organización social y religiosa. Y, sin duda, es cierto de todas las culturas que algunas fases de su pasado histórico persisten en el presente. Los incas, la cultura superior de las sociedades indias bárbaras, eran un pueblo idólatra con un concepto avanzado de una deidad creadora; pero también adoraban a sus antepasados y gobernantes, a bloques de piedra, árboles, tramos de caminos y colinas con formas extrañas.

---

216 Cap. 7 (*PL,* 83, pp. 974-975).

Pero si tenemos en cuenta el gran «desfase» cultural y un grado de difusión incluso mayor, el método de la descripción de Acosta, su «filosófica», como él la denominó, de las distintas razas indias es eficaz porque a diferencia de otras historias, con la excepción de la *Apologética historia,* trazaba y documentaba las diferencias cruciales entre tres grupos distintos dentro de América. También establecía una conexión entre los bárbaros amerindios y los de Asia, algo que no se había intentado antes. En resumen, era un sistema de etnología universal y se basaba, como ahora veremos, en una narración de la historia universal.

10

Acosta había hecho, para su propia satisfacción, una descripción «filosófica» coherente del mundo indio americano basada en el examen más escrupuloso de la evidencia. Pero seguían existiendo interrogantes sin responder. Las diferencias entre los cristianos y los no cristianos se explicaban fácilmente en función de la *scientia* superior que Cristo había conferido al hombre. Pero ¿qué explica la gran diferencia cultural entre los chinos, los incas, los aztecas y los chichimecas? Como Las Casas, Acosta creía que las respuestas podían encontrarse en alguna forma de relativismo histórico. La única afirmación explícitamente historiográfica que hace Acosta, tanto en la *Historia* como en *De procuranda,* consiste en un lugar común del Libro del Eclesiastés; «lo que fue, eso es, y lo que será, es lo que fue» [217]. Esto parece sugerir una visión de la historia típicamente aristotélica como una serie de ciclos predestinados a repetirse en el tiempo. La evidencia de la historia antigua había enseñado a Acosta que culturas enteras —como la de Roma, cuya historia ofrecía ejemplos de todas las formas de gobierno conocidas— pueden surgir, declinar y caer, para ser sustituidas por un nuevo ciclo [218]. Sin embargo, los ciclos del sistema de Acosta son cerrados en sí mismos. El hombre avanza pasando de uno al siguiente. En la metáfora artistotélica, las sociedades funcionan como organismos biológicos. Crecen, maduran, envejecen y mueren. En sentido general, los tres tipos de barbarie de Acosta actúan de la misma forma. Cada uno representa una fase distinta en el progreso inevitable del hombre hacia la verdadera civilización del mundo cristiano. Cada uno es una forma distinta con sus propios medios para comprender el mundo natural en que existe. Desde luego, la dinámica del cambio se encuentra en la condición teleológica del hombre. Para Acosta, autor de *De temporibus novissimis* no menos que de la *Historia,* la historia del hombre era, en la expresión de Agustín, la *operatio Dei* en el

---

217 Acosta, 1962, p. 319; Eclesiastés, 1,9.
218 *Ibid.*, p. 337.

tiempo. Veía la evolución cultural de los pueblos de América como un progreso constante aunque irregular hacia la llegada de los españoles, que les llevaron la Palabra de Dios y, con la Palabra, el conocimiento que los hombres necesitaban para la verdadera vida civil cristiana. Después de que las dos culturas se unieran, al haber alcanzado su fase final la historia india, ésta transcurriría sin las interrupciones del cambio evolutivo «hasta el fin oculto de los tiempos».

Pero ¿por qué no pasan todos los hombres por la fase «bárbara» de su desarrollo al mismo ritmo? y ¿a qué se debe que América contenga ejemplos de cada uno de los tres tipos de «bárbaros» viviendo en proximidad? La respuesta de Acosta se encuentra en la respuesta a otra pregunta. ¿De dónde provenían los indios originariamente? Esta pregunta formaba parte de una preocupación más general en los siglos XVI y XVII por los orígenes del hombre, de los turcos, por ejemplo, cuyo caso, en esto como en tantas otras cosas, a menudo se veía asombrosamente similar al de los indios. Pues también se pensaba (como veremos ahora) que los indios, como los turcos, descendían de antiguas tribus «bárbaras», normalmente de los escitas, que a su vez eran los hijos del legendario Magog (Génesis 10.2)[219]. En todos los casos, esas genealogías eran subversivas, pues intentaban explicar características culturales actuales —como las que sostenían que los supuestos orígenes judíos de los indios explicaban su (también supuesta) mendacidad y timidez— en términos de alguna maldición antigua —como las que describen a los turcos como los hijos de Ismael, que «será un potro salvaje, él contra todos y contra él» (Génesis 16.12), o a los africanos como los hijos de Cam. En el caso del indio el problema de encontrar una genealogía adecuada se complicaba por su distancia y aislamiento de los países del mundo antiguo. Si los indios eran realmente hombres verdaderos, tenían que ser los descendientes de uno de los tres hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet. En otras palabras, debían haber tenido sus orígenes en Europa y haber emigrado a América en algún momento de su pasado histórico. Pero ¿cómo y desde dónde?

Acosta no perdió el tiempo con las soluciones más convencionales a este problema. Como hemos visto, no creía que los indios fueran los descendientes de las tribus perdidas de Israel. También rechazó la idea inherentemente más plausible (para él) de que pudieran ser los descendientes de la colonia cartaginesa en el Atlántico descrita por el pseudo-Aristóteles en *De mirabilibus auscultationibus;* o que fueran descendientes de los supervivientes de la Atlántida; o que la corriente los hubiera llevado a América en balsas. Algunos podrían haber navegado desde el norte de Europa; pero no podían haber constituido grupo suficientemente nume-

[219] Véase Heath, 1979.

roso como para poblar un contienente entero [220]. Su propia solución partía de la premisa de que, aparte de todo lo demás que pudieran ser, los indios, como los demás pueblos no semitas, descendían de los hijos de Jafet. Además, puesto que en América no sólo había hombres, sino también animales como los pumas y los jaguares, que los indios nunca hubieran podido llevar con ellos en las balsas, tanto éstos como las demás especies animales de América debían haber llegado por tierra [221]. La teoría de Acosta es simple y económica [222]. Puesto que él no sabía nada de la configuración del norte del continente americano, pero tenía razones para creer que se extendía a una gran distancia, postuló la existencia de un paso entre Europa y América por lo que actualmente es el Estrecho de Bering. Pensaba que los indios habían emigrado por «Tartaria» a lo que actualmente es Alaska y después empezaron su larga migración hacia el sur por el continente americano, en busca de áreas de asentamiento favorables.

Acosta creía que una prueba de esta hipótesis podría encontrarse en la propia historia india de su pasado. Como la mayoría de los intelectuales de su época, Acosta creía que la mitología de un pueblo intentaba dar una explicación coherente a sus orígenes tribales. Debido a las deficiencias de la transmisión oral y a la tendencia humana a traducir todos los acontecimientos en actos simbólicos, la «historia» real, a no ser que conservara en textos, pronto degeneraba en una fábula mítica. Tanto los incas como los aztecas conservaban, en forma mitológica, una versión distorsionada de sus orígenes nómadas [223]. Ambos sostenían que eran los descendientes de uno de varios hermanos que, al principio del mundo, habían surgido de una cueva situada en alguna región remota del norte. Estos hermanos, como observó Tovar, representaban los distintos clanes de los que se componía cada tribu [224]. Tanto los incas como los aztecas abandonaron sus primeros hogares en busca de una tierra prometida y finalmente se asentaron en fértiles valles. Los jefes que les habían conducido en esta emigración se convirtieron, a la manera de los bárbaros, en dioses [225].

---

220 Sobre el debate acerca del origen de los indios, véase Gliozzi, 1977, pp. 371-513.

221 Acosta, 1962, p. 57. El que la isla de Bermuda estuviera deshabitada es otra prueba, puesto que hubieran estado demasiado alejados de tierra firme para ser navegantes primitivos.

222 No obstante, no fue el primero que sugirió esta idea. En el planisferio de Giacomo Gastaldi de 1550 aparece un paso de tierra, aunque tanto Ortelius como Mercator negaron su existencia. Penrose, 1952, pp. 320-321 y 324.

223 Acosta, 1962, pp. 320-321.

224 Tovar, 1972, p. 10.

225 Acosta, 1962, pp. 324-330, sobre Huitzilopochitl, la deidad protectora de los aztecas.

El propio Acosta no dio una fecha histórica para esta migración india, aunque escritores posteriores, como el cronólogo barnabita Agostino Tornielli y el jurista Juan de Solórzano Pereyra, que se apoyaron en su obra, sí lo intentaron [226]. Si juzgamos por las observaciones que hace en *De temporibus* sobre la época en que pudo ocurrir, Acosta no confiaba en dichos cálculos, pues no podían verificarse con referencia a las condiciones actuales o a hechos conocidos sobre el pasado. El pasado remoto mismo siempre sería como el futuro: «por mucho que especulemos, siempre es mayor de lo que nuestras débiles mentes pueden imaginar» [227]. En la *Historia*, la migración se utiliza como recurso para explicar la diversidad de las formas culturales de América. También hay que señalar lo parecida que es en muchos aspectos a la narración de Herodoto de la historia de los escitas, una raza con la que se comparaba a los indios frecuentemente, pues igual que los indios habían emigrado de Asia a América, se decía que los escitas habían emigrado de Asia a Europa; igual que Acosta dividía a los indios en grupos «monárquicos» estables, grupos estables pero esencialmente sin gobernantes y nómadas, Herodoto dividió a los escitas en «escitas con monarquía», agricultores y nómadas [228].

La teoría de Acosta del Estrecho de Bering no sólo tenía la ventaja de ser cierta en gran medida, sino que también daba a los indios un lugar en la prehistoria de los pueblos de Asia. Pues de acuerdo con su teoría, los indios eran el último grupo que se asentó de una migración prolongada de pueblos. Las semejanzas culturales entre los indios y los chinos, sus formas de escritura, el comportamiento de sus sacerdotes [229] e incluso, como observó Solórzano Pereyra, su parecido físico [230], se podían explicar en función de una herencia cultural común. Por otra parte, las diferencias entre ellos, el hecho de que los bárbaros asiáticos estuvieran más avanzados que cualquier grupo indio, y que los aztecas hubieran dejado muy atrás a los chichimecas, podría explicarse por el efecto perjudicial que tuvo el movimiento en los pueblos. Pues los grupos migratorios no pueden crear ciudades ni ninguna forma de asociación civil por la simple razón de que la asociación civil depende de la continuidad temporal, de la creación de un espacio social, y de instituciones religiosas y las formas culturales que las acompañan. Si realmente la vida civil se define en gran medida como la vida en ciudades, es obvio que los pueblos que viven en

---

226 Solórzano Pereyra, 1648, p. 21; sobre Tornielli, véase Gliozzi, 1977, pp. 160-161.

227 Acosta, 1590b, p. 154.

228 Hartog, 1980, pp. 207-218.

229 Acosta, 1962, p. 242.

230 «Es mucha la semejanca que ay entre los de ambas Indias en talle condición ritos y costumbres». Solórzano Pereyra, 1648, p. 21.

tiendas, que son pastores o incluso cazadores-recolectores en vez de agricultores, serán incapaces de desarrollar una auténtica comunidad.

Por consiguiente, se consideraba al nomadismo hostil a todos los aspectos de la vida civilizada; y por esto, los españoles hicieron todo lo que pudieron para evitar que los indios se alejaran de las áreas en las que estaban asentados. También suponía una amenaza para cualquier forma de organización religiosa constructiva, y un jesuita incluso se negó a bautizar a un grupo de tupiambas porque «además de no tener un rey al que obedecer, sus casas no están fijas (en un sitio), por lo que las trasladan con ellos mismos cuando y a donde les parece» [231]. La larga migración de los pueblos que eventualmente serían los chinos, los japoneses, los «tártaros» y, finalmente, los indios, no sólo les habría impedido aumentar sus conocimientos o mejorar su forma de vida; también habría borrado lo poco que alguna vez hubieran sabido. Según viajaban hacia el Oeste, su cultura degeneraba inevitablemente.

Después de que dejaron sus repúblicas bien constituidas y civilizadas *(culta et bene morata)* en el antiguo mundo [comentaba Solórzano Pereyra] olvidaron, antes de llegar a las distintas regiones del nuevo mundo, la mayor parte [de su antigua vida], y lo que quedaba fue erosionado con el tiempo, dejando a sus descendientes sin un vestigio de humanidad, excepto solamente la apariencia física de hombres [232].

El «hombre natural» primitivo, para Acosta igual que para Hobbes, vive dentro de todos nosotros. Sólo una vida completamente civilizada le mantiene inactivo, sólo una vida así permite que el alma racional domine a las pasiones. Si se arroja a un pueblo civilizado fuera de sus hogares estables, en poco tiempo volverá al salvajismo de sus primeros antepasados. Esta idea fue popular durante largo tiempo. Mathew Hale, por ejemplo, meditando en 1677 sobre el mismo problema que había ocupado a Acosta, concluyó que la emigración de los indios debió durar quinientos años y que después de ese tiempo «con toda probabilidad olvidaron su Origen, y se produjo una gran degeneración de la Civilización, Religión y Costumbres primitivas de los lugares de donde provienen» [233]. El hombre siempre está a pocos pasos de sus orígenes.

Cuando, finalmente, los indios se asentaron otra vez, tuvieron que reconstruir lentamente lo que habían sabido en el pasado [234]. Si el conocimiento depende del consenso, y la civilización era el producto del con-

---

[231] José de Azpilcueta a los hermanos legos de Coimbra, marzo de 1550, en *MB*, 1, p. 181.

[232] Solórzano Pereyra, 1629-1639, 1, p. 144.

[233] Hale, 1667, p. 197.

[234] Acosta, 1962, p. 63.

tacto prolongado entre los pueblos, es evidente que una raza como los indios, que, debido a las distancias que tuvieron que recorrer, habían sido nómadas mucho más tiempo que ninguna otra raza, y que en su aislamiento continental no habían tenido contacto con otros grupos, estarían atrasados respecto al resto de la humanidad. A mediados del siglo XVII ya se disponía en Europa de unas pruebas empíricas claras que hubieran satisfecho a Acosta sobre el efecto nocivo del aislamiento en los grupos humanos. En 1626, el dominico Gregorio López, durante su larga investigación para descubrir si los indios habían tenido contactos con evangelizadores cristianos antes de la llegada de los españoles, citó el caso de un grupo de visigodos que, para evitar la conversión al islamismo después de la invasión árabe de la Península, habían huido a las montañas cerca de Almuñecar. Allí, en el transcurso del tiempo, el efecto del aislamiento en un entorno montañoso erosionó lentamente su cultura hasta que cesaron de ser cristianos en sus creencias y «en su modo de vida», y todo lo que conservaron de su antigua religión fue «una campana y algunos otros símbolos» [235].

Para Solórzano Pereyra había una prueba aún más concluyente. En las montañas de las Batuecas, una región de la actual provincia de Salamanca, otro grupo de cristianos se había refugiado del invasor musulmán. Allí habían permanecido hasta que fueron descubiertos en el siglo XVI por el Duque de Alba. Estos pueblos eran salvajes, su habla estaba atrofiada, adoraban al Diablo, no llevaban ropa y no poseían ningún tipo de técnica [236]. La historia despertó gran interés, fue el tema de una obra de Lope de Vega y continuó exponiéndose como prueba de la teoría asociativa de la cultura hasta el siglo XIX.

Como explicó Feijoo posteriormente, los habitantes de las Batuecas, no menos que los hombres salvajes de Almuñécar de Gregorio López, habitaban en un país imaginario, un lugar donde, como las tierras de América, los hombres eran salvajes porque estaban aislados de sus semejantes [237]. Pero a los que, como Solórzano Pereyra, aceptaban la realidad esas historias, la condición de los habitantes de las Batuecas les parecía que demostraba la universalidad de la respuesta humana a ciertas condiciones culturales, la prueba de que los indios sólo eran distintos de los españoles en que no habían sido educados como españoles durante generaciones.

La teoría de la migración de Acosta sugería que las diferencias entre los tipos de «bárbaros» que se encontraban tanto en Asia como en Amé-

---

235 López, 1625, ff. 19^v-20^v.
236 Solórzano Pereyra, 1648, p. 18.
237 Menéndez y Pelayo, 1949, 5, pp. 356-377.

rica podían explicarse en función de la cantidad de tiempo que habían pasado en movimiento constante en bandas aisladas. Los más primitivos de esos pueblos, la tercera categoría de bárbaros, eran los que habían llegado más recientemente a América o, como afirmaría posteriormente Lafitau, los que habían sido forzados por grupos más poderosos o más numerosos a seguir emigrando, o a asentarse en tierras altas o en otras áreas que no eran apropiadas para el desarrollo de la cultura humana [238]. Las tribus americanas «segmentarias» —la segunda categoría de bárbaros— pertenecen a una fase algo anterior de la migración, mientras que los aztecas y los incas, que en la *Historia* constituyen la primera categoría, pertenecen a la fase más temprana. Los pueblos semicivilizados de Asia, China y Japón (en *De procuranda* se incluyen en la primera categoría de bárbaros) fueron los que primero se asentaron y, por lo tanto, se parecen a los europeos mucho más que cualquier otro grupo de bárbaros.

[238] Lafitau, 1724, 1, pp. 33-42.

8. Joseph François Lafitau: la etnología comparativa y el lenguaje de los símbolos

La interpretación de Acosta de la cultura amerindia fue enormemente influyente. *De procuranda* se convirtió en la obra estándar sobre el tema y las prescripciones metodológicas de Acosta para la conversión adquirieron el carácter de la ortodoxia. No sólo utilizaron su libro los miembros de su propia orden en lugares tan remotos culturalmente, y tan alejados de las Américas, como Calabria y Asturias, el norte de Africa y Filipinas; sino que también proporcionó un modelo a los miembros de otras órdenes misioneras, como el carmelita Tomás de Jesús, cuya obra *De procuranda salute omnium gentium* (1613) debe a Acosta algo más que el título. La *Historia natural y moral de las Indias* llegó a un público incluso más amplio. En 1604 —sólo catorce años después de la aparición de la edición española— ya se habían publicado varias ediciones en español y en latín, y se había traducido al italiano, alemán, holandés, francés e inglés. Sin duda, fue la descripción más leída de las Indias españolas hasta la publicación en 1781 de la *Storia antica del Messico* de Francisco Clavigero. E incluso la obra de Clavigero, a pesar de su intención declarada de rescatar al mundo indio antiguo comparándolo con el pasado de clásico de Europa, era, en muchos aspectos, una continuación de la empresa histórica de Acosta [1].

La insistencia de Acosta en que la barbarie no describía uno, sino varios tipos culturales distintos, en que era posible establecer el grado de civilización de todos los pueblos del mundo, su lugar adecuado en la

[1] Véase Padgen, 1983.

escala de la evolución social, examinando sus instituciones políticas, creencias religiosas y sofisticación lingüística, y su idea de que cualquier afirmación sobre la naturaleza y el *status* del «otro» debía fundarse de alguna forma en un cuerpo de datos empíricos —estas ideas, en las que se apoyaba lo que también era simplemente la descripción más lúcida y sucinta de las sociedades azteca e inca que existía, ejercieron una influencia directa en una serie de escritores que no tenían ningún interés especial en la obra misionera, ni tampoco un interés inmediato en las Américas. El compañero jesuita de Acosta, el italiano Giovanni Botero, adaptó el sistema de clasificación de Acosta para su *Relationi universali* (1608); lo mismo hizo el francés Pierre d'Avity, autor de *Les empires, royaumes, estats, seigneuries, duchez et principautez du monde* (1614), una de las enciclopedias etnológicas más leídas del siglo XVII. D'Avity omite el lenguaje, divide la organización social en morada y gobierno, y añade las ropas y la dieta como clasificadores. Pero aunque es más compleja y, puesto que D'Avity nunca había conocido a un «bárbaro» personalmente y estaba interesado en muchas más culturas que Acosta, bastante más especulativa, la empresa es esencialmente la misma. También lo es el supuesto crucial de que *todas* las culturas cambian con el tiempo y que, en su momento, todas alcanzarán el mismo nivel de civilización que las razas de Europa.

Las observaciones más claramente científicas de Acosta también llegaron a una audiencia considerable en la Europa de los siglos XVII y XVIII. Su teoría de que la diferencia entre los vientos que soplaban en el Antiguo Mundo y en el Nuevo era lo único que podía explicar sus particularidades climáticas se convirtió, como ha señalado el historiador William Robertson (que significativamente se refiere a Acosta como «filósofo»), en la base de las teorías climáticas de Buffon, teorías que darían lugar a un largo debate sobre lo «nuevo» del Nuevo Mundo que se prolongaría hasta bien entrado el siglo XIX [2]. Pero fue su aparente solución a lo que Botero denominó «la cuestión más noble pero más difícil de los [orígenes] de los primeros habitantes de América» [3]. y su potencial para explicar lo que en otro caso hubiera sido una diversidad extraordinaria entre el desarrollo cultural de los indios y el de los europeos, lo que hizo que su obra fuera más inmediatamente convincente.

Durante el siglo XVII, una serie de escritores, Grocio y Fontanelle, así como figuras menores como Peter Heylyn, Henri Estienne, Pierre-Daniel Huet, Joannis de Laet e Isaac Vossius, se vieron envueltos en un debate sobre el origen y la identidad cutural de los amerindios, y el posible

---

[2] Robertson, 1817, pp. 353-354.
[3] Botero, 1608, p. 203.

significado de la existencia de tales culturas para su propio pasado remoto. Pero el hombre que más se basó en la obra de Acosta fue el francés Joseph François Lafitau, autor de una obra que apareció en 1724 con el título *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*. Como Acosta, Lafitau era jesuita; como Acosta, había conocido a los indios —aunque en su caso habían sido los hurones y los iroqueses de Canadá— personalmente; y como Acosta, aunque con un objetivo muy diferente, insistía en que su cultura sólo podía entenderse adecuadamente con referencia a un examen de sus costumbres *(mœurs)* que la situara en el contexto de otras culturas pasadas y presentes, conocidas y remotas. El método de Lafitau era, igual que el de Acosta, comparativo. Como se creía que la comparación era precisamente el medio por el que el entendimiento cognitivo se desarrolla en el niño [4], era particularmente apropiado para cualquier intento de entender la cultura como un proceso evolutivo. Podía compararse la estructura de un modelo de conducta, un conjunto de creencias y costumbres, con las de otras culturas que hubieran alcanzado el mismo nivel de desarrollo. Las semejanzas y las diferencias que se descubrieran entre las dos serían reveladoras sobre ambas. «Los autores antiguos —escribió Lafitau— me han proporcionado información sobre la cual basar conjeturas afortunadas acerca de los indios, las costumbres de los indios me han proporcionado información a partir de la cual puedo comprender más fácilmente y explicar más claramente muchas cosas de los autores antiguos» [5].

El método de Lafitau, su insistencia en que era un error fatal juzgar a otras razas «por nuestras maneras y costumbres» [6] le condujo a hacer ciertos «descubrimientos» —por ejemplo, el hecho de que los vocabularios de parentesco pudieran ser radicalmente distintos de cultura a cultura, del lugar de la edad relativa en un sistema de descendencia y de la existencia de rituales que, como señaló Van Gennep, estaban muy cerca de su conocida noción de *rites de passage*—, lo que en los últimos años le dio un lugar destacado en la historia de los comienzos de la antropología moderna [7].

Pero esta especie de «caza de las fuentes» es errónea históricamente —como lo son la mayoría de las historias modernas de la antropología— pues el proyecto de Lafitau no tenía ninguna relación con nada de lo que suscribiría un antropólogo moderno. El libro de Lafitau era en gran medida antirracionalista y anticartesiano, y su objetivo declarado era refutar el

---

4 Véase Moravia, 1978, p. 171.

5 Lafitau, 1724, I, pp. 3-4.

6 *Ibid.*, II, p. 484.

7 Véanse Van Gennep, 1913; A. Metraux, 1963; Needham, 1966, y Tax, 1955, y el análisis en Lafitau, 1974, I, pp. cxv-cxix.

escepticismo de Pierre Bayle y lo que en el siglo XVII se denominaba «ateísmo», la teoría de que las leyes de todas las comunidades humanas, las prácticas culturales generales de las que formaba parte la religión, eran meramente expresiones de un consenso. Si, sostenía Lafitau, se pudiera demostrar que todos los pueblos observan ciertas costumbres y creencias religiosas básicas, que existe «el consentimiento unánime por parte de todos los pueblos en reconocer a un Ser Supremo», debe seguirse que la religión, por muy alejada que esté de las verdades del cristianismo, no es meramente un artefacto cultural, sino el reconocimiento instintivo de una verdad más elevada [8]. El interés de Lafitau radica en su recnocimiento de que la existencia de este consentimiento unánime no podía, como habían hecho los defensores de la «teología antigua», por ejemplo, separarse de la historia [9]. Sólo podía establecerse como un hecho etnográfico empírico; y esto sólo podía conseguirse demostrando que los «primeros principios» de todos los sistemas de creencias habían permanecido constantes en el tiempo, a pesar de que sus formas externas cambiaran, y algunas veces hubieran cambiado tanto que no fueran inmediatamente reconocibles.

Lafitau llevó la tesis de Acosta a lo que parecía su conclusión inevitable. Si los indios eran los descendientes de emigrantes europeos, sería posible descubrir de qué parte de Europa provenían. Y una vez que se hubiera hecho esto, sería posible utilizar los datos observables de la vida india para arrojar alguna luz sobre el pasado europeo. Tras examinar detenidamente sus costumbres, Lafitau llegó a la conclusión de que los hurones y los iroqueses descendían de los espartanos y los licios. Esto podía demostrarse a distintos niveles, desde sus lenguas hasta sus juegos. La tesis de que América había estado unida en el pasado con «Tartaria al norte de China» también podía, afirmaba, demostrarse por medio de la botánica, como indicaba la presencia (o la supuesta presencia) de Ginseng en ambos continentes; y escribió un breve tratado sobre la historia y los usos de esa planta para probarlo [10]. Armado con esta teoría, Lafitau emprendió la tarea de comparar las dos culturas utilizando la información real sobre los indios para explicar las características más enigmáticas del mundo antiguo. Como dijo un crítico de su obra en las *Mémoires de Trevoux,* Lafitau había hecho «las distancias en el tiempo análogas a las distancias en el espacio». Sólo examinando los fenómenos culturales a lo largo de períodos históricos prolongados, se podrían ver las relaciones necesarias que existen entre cosas que, en otro caso, pare-

---

[8] *Ibid.*, I, p. 6.
[9] Véase Walker, 1972.
[10] Lafitau, 1718, véanse especialmente las pp. 17-18.

cerían completamente inconexas. La portada de su libro, que actúa como un texto visual, como un suplemento a las afirmaciones metodológicas diseminadas por el texto escrito, muestra una habitación llena de artefactos aparentemente sin relación de varias culturas, dos amorcillos rechonchos (descritos por Lafitau como *génies*) y una mujer —la *bricoleuse* arquetípica— escribiendo bajo las instrucciones de la tradicional figura del Tiempo, «cuyo propósito —afirmaba Lafitau— es hacer públicas todas las cosas y revelar todas las cosas finalmente», que está explicando a la dama la relación necesaria, pero hasta entonces imperceptible, entre los objetos del museo imaginario, «recordándole el origen de todos los seres y haciéndole tocar con sus dedos, por así decirlo, la conexión entre estos especímenes y el origen del hombre» [11]. En opinión de Lafitau, esta búsqueda de los orígenes no sólo podría revelar las analogías que existían entre todas las formas culturales, incluyendo de forma decisiva a las creencias, sino el mecanismo que hacía de esas formas un lenguaje cultural común. Por tanto, para lograr esto, estaba obligado a una descripción escrupulosamente objetiva de la realidad. Como el de Acosta antes que él, y el de otros historiadores culturales del siglo XVIII después de él, su proyecto dependía, en la formulación de Vico, de lo *verum* como *factum*. El estudio del comportamiento, de las costumbres *(usages)* y de su significado *(esprit)* era, como otro etnólogo comparativo, Nicole Antoine Boulanger, afirmó en 1766, «una forma nueva de hacer la historia del hombre»; y la tarea del historiador era completar los datos históricos existentes con «hechos y observaciones realizadas y deducidas con precisión» [12]. Las fantasías que habían constituido todas las caracterizaciones hechas en el siglo XVII del estado natural, nunca podrían proporcionar la descripción *histórica* necesaria de la creación de la sociedad civil que requería Lafitau. Tales concepciones, que consistían en crear un hombre natural despojándole de sus atavíos sociales, sólo podían conseguirse, como señaló Rousseau, una vez que el teórico social «dejara los hechos de lado» [13]. Esa estrategia servía para los objetivos de Rousseau; pero no podía servir para los de Lafitau. Como dijo Boulanger, no se buscaba la imagen del salvaje como «un ser metafísico, o una criatura perfecta que se ha corrompido, la quimera de la que muchos hombres sabios y científicos se han ocupado en vano», sino a un «ser humano real en un estado real» [14]. Y para describir a tal criatura con alguna convicción, no se podía dar por supuesta la realidad. Después de todo, lo que Lafitau denominaba «la ciencia de

---

[11] Para una interpretación brillante, aunque demasiado extensa de la cubierta de Lafitau, véase Michel de Certeau, 1980.

[12] Boulanger, 1776, I, pp. 3-4.

[13] Shklar, 1969, pp. 6-7.

[14] Citado en Manuel, 1959, p. 212.

las maneras y las costumbres de pueblos diferentes» [15], de pueblos reales, como él mismo señaló, había sido considerada lo suficientemente importante como para que Homero hiciera de ella el tema de la *Odisea.* Pero si «los hombres sabios y los científicos» sólo habían creado un hombre natural ficticio, los viajeros que habían «escrito acerca de las costumbres de los pueblos primitivos *(les sauvages),* con demasiada frecuencia los habían representado bajo el mismo aspecto, como seres sin cultura y, más importante para el objetivo de Lafitau, como seres sin religión. Lo que hacía falta era una obra que, combinando información fiable sobre los *sauvages* modernos (los de Lafitau) con las mejores historias de los habitantes de *les premiers temps,* revelara algo sobre las características universales de la cultura humana y los sistemas humanos de creencias. El primer término de esta comparación *(sauvage)* aparece a principios del siglo XVIII para describir a la tercera clase de bárbaro en la clasificación de Acosta. Los salvajes eran, en la famosa descripción de Montesquieu, «grupos *(nations)* pequeños dispersos que, por alguna razón, son incapaces de unirse *(ne peuvent pas se réunir)*». Lo que ahora empezó a denominarse «bárbaros» son aquellos pueblos que han entrado en la sociedad *(qui peuvent se réunir),* pero que todavía están en un nivel muy bajo de civilización [61]. El segundo término de la comparación, *les premiers temps,* que al parecer Lafitau tomó del *Discoours sur l'histoire universelle* (1681) de Bossuet, se utiliza para describir el período posterior a la difusión de los pueblos y la difusión de las lenguas, pero anterior a la Ley Mosaica, cuando la infraestructura cultural de todos los pueblos todavía estaba en proceso de formación.

El modelo teórico más inmediato, realmente el único, capaz de hacer tales comparaciones interculturales era lingüístico. Como la capacidad de usar el lenguaje, junto con su capacidad para formar sociedades, era la característica definitoria del hombre, los supuestos metodológicos en los que se basaba gran parte de la ciencia social del siglo XVIII se convirtieron, a un nivel u otro, en algún tipo de teoría sobre el lenguaje. Y no sólo era el lenguaje, entendido en el sentido más amplio como una descripción reductiva de los instrumentos necesarios para la comunicación, fundamental para comprender la sociedad humana, sino que la historia de su desarrollo se consideraba directamente análoga a la historia del desarrollo de las culturas. El habla humana se originó en las necesidades

---

15 Lafitau, 1724, I, p. 4.

16 Montesquieu, II, p. 537. En los términos de los medios de producción que utiliza Montesquieu, los salvajes son cazadores, bárbaros, ganaderos y pastores. (Por supuesto, los hombres civilizados son agricultores.)

puramente humanas y es su reflejo [17]. Como los hombres, a diferencia de la mayoría de los animales, no pueden sobrevivir sin cooperar, necesitan un instrumento con el que expresar sus necesidades a los otros. «Puesto que —escribió Lafitau— el lenguaje es necesario para permitir a los hombres formar los vínculos sociales... en la multitud de lenguas que hay diseminadas por todo el mundo reinan un orden y una economía incluso en la de los pueblos más salvajes» [18]. Las sociedades, para Lafitau, como para la mayoría de los lingüistas del siglo XVIII —a pesar de los elaborados intentos de lord Monboddo por demostrar que la sociedad civil debió haber existido «quizá siglos antes de que se inventara el lenguaje» [19]— eran claramente, y principalmente, comunidades lingüísticas. Para los teóricos que, como Rousseau, basaban gran parte de sus teorías sociales en supuestos sobre el lenguaje, los orígenes del habla eran estrictamente humanos. Las palabras individuales eran, como habían sido para Aristóteles, el resultado de acuerdos convencionales. Esto presuponía una historia del lenguaje que sólo podía correlacionarse con la descripción bíblica de los orígenes de la sociedad humana en un mundo después de Babel. No obstante, Lafitau quería demostrar que aunque las palabras fueran convencionales y no tuvieran ninguna conexión necesaria con las cosas que designaban, el habla misma, el conocimiento de lo que es el lenguaje, había sido un don otorgado por Dios a Adán, corrompido por mediación humana y finalmente fragmentado en unidades mutuamente ininteligibles por la construcción de la torre de Babel. Debido a que las necesidades cambian con el tiempo, el lenguaje del mundo después de Babel también cambiará, particularmente porque el hundimiento de la torre fue seguido de una emigración, incluso aunque las razones para ésta fueran económicas más que lingüísticas [20], y, como hemos visto, se suponía que los cambios culturales producidos por cualquier emigración eran muy profundos. En el caso de los indios, que en el «largo espacio de la transmigración desde Grecia a América probablemente perdieron las lenguas originales y más antiguas» [21], no tenía sentido ocuparse en el tipo de comparaciones etimológicas mediante las que tantos teóricos del siglo XVII, Grocio entre ellos, habían intentado establecer sus orígenes [22].

---

17 Para una discusión de la teoría de que las lenguas reflejan las necesidades sociales, véanse las páginas ——.

18 Lafitau, 1724, II, p. 459.

19 Monboddo, 1773, I, pp. 12-197.

20 Lafitau, 1724, I, pp. 43-44 y véase Meek, 1976, p. 61.

21 *Ibid.*, II, p. 463.

22 No obstante, esto no le impide a Lafitau intentar demostrar en su capítulo sobre la lengua india que existen ciertas semejanzas entre algunas lenguas europeas y las de los hurones y los iroqueses. Lafitau, 1724, I, p. 236 y II, pp. 472-474.

Lo que proporcionaría indicios de los orígenes, demostrando con ello la interdependencia de las culturas y, de esta forma (para el objetivo último de Lafitau), la dependencia última de *todas* las culturas de las formas establecidas por la Sagrada Escritura, era un tipo de lenguaje completamente distinto: el lenguaje de la representación simbólica. A cierto nivel, el método de Lafitau consistía en una versión ampliada, y más sistemática, del enfoque que sus compañeros jesuitas en China ya habían empleado con los textos chinos sagrados [23]. Pero mientras que su «filosofía de los nombres intentaba reducir todo conocimiento humano a los términos de la numerología pitagórica, Lafitau intentaba reducir toda expresión cultural a una gramática de símbolos.

La teoría del lenguaje del propio Lafitau, expuesta en el último capítulo de su libro, es decepcionantemente esquemática. Pero parece que suscribía la opinión que, basada como estaba en una psicología de las sensaciones lockeana, para entonces se había convertido prácticamente en un lugar común, de que los hombres no civiles, los «salvajes», sólo utilizan el lenguaje para describir un mundo de objetos que se presenta a sus sentidos en forma de imágenes. Por otra parte, el hombre civil no sólo almacena en su mente las imágenes de las cosas, sino también «ideas» y juicios. Según Lafitau, el modelo para la adquisición de información cultural era el proceso de adquisición en el niño. Como Charles de Brosses, que debía más de lo que admitió al «sistema» de Lafitau, observó en el *Traité de la formation méchanique des languages* de 1765, todas las razas empezaron con un «cuerpo confuso de signos dispares» —algo parecido a un proto-lenguaje, cada signo vinculado de forma general a objetos concretos. Esto es todo lo que podía haber sido el famoso «lenguaje de Adán». Fue el uso, en resumen, la necesidad de definir y controlar el entorno social, lo que había enseñado a los hombres primitivos a fijar sus signos actuando sobre la «fabrique de sens intérieure» que sus experiencias del mundo habían generado [24]. Al hacerse el hombre más civilizado, sus hábitos lingüísticos cambian necesariamente —igual que los del niño— hasta que el proceso evolutivo es detenido finalmente por la invención de la escritura. A partir de entonces, el lenguaje se convierte en un proceso visual más que auditivo y, por esto, como se quejaba Rousseau en otro contexto, en una actividad solitaria y privada más que pública y social.

El discurso del hombre civil se basa en abstracciones y universales porque, al contrario que el salvaje, el hombre civil está interesado principalmente en transmitir sus ideas sobre el mundo, no sus impresiones

---

[23] *Letter a R. Pere Bouvet... au R. Pere le Gobien* en Leibnitz, 1734, p. 73.
[24] Brosses, 1765, II, pp. 24-25.

sensuales de éste. Las ideas, a diferencia de las percepciones sensuales, no sólo son vehículos para el conocimiento, sino que también son, como la propia vida civil que las sostiene, y que a su vez es sostenida por ellas, duraderas, mientras que las percepciones son meramente transitorias. Sobre la base de esta distinción fue posible construir toda una teoría de la conducta, una teoría que también sirvió para dar nueva validez a las analogías entre la evolución de las sociedades y el proceso de aprendizaje en los niños que, como hemos visto, Vitoria había basado en la psicología aristotélica.

La historia de la adquisición del lenguaje se convierte así en una forma clara de medir la historia de la adquisición de la cultura. A un nivel básico, el lenguaje que utilice un pueblo determinado simplemente reflejará el nivel material, espiritual y civil de la cultura que haya adquirido. También se sigue que si el lenguaje era un producto de las necesidades culturales, y un indicativo preciso de la posición que cualquier pueblo individual había alcanzado en lo que, en el modelo de Lafitau tanto como en el de Acosta, se suponía que era su avance inevitable hacia la verdadera civilización, los orígenes del lenguaje y las condiciones que dieron lugar a la evolución de las formas culturales deben ser comparables. La mayoría de los teóricos de los siglos XVI y XVII estaban de acuerdo en atribuir todas las formas culturales —y, por lo tanto, también todas las religiosas— a un primer legislador. Para los escépticos esto había demostrado que la observación religiosa era simplemente una respuesta a las demandas sociales, a la necesidad de algo más compulsivo que el simple egoísmo para unir a la comunidad —era, en resumen, la prueba de que todas las religiones eran, en los términos de Livio, «religiones civiles» [25]. Por otra parte, para Acosta y para los cristianos, tales orígenes comunes simplemente habían confirmado el poder persuasivo del Diablo. Por muy beneficiosa que hubiera sido la legislación civil de un Solón o de un Licurgo, los sistemas religiosos en los que habían basado esa legislación sólo podían ser de inspiración diabólica. Para Lafitau, aunque reconoce la importancia del Diablo, tal explicación era demasiado reduccionista para considerarla *como* explicación. Incluso aquellos, como Pierre-Daniel Huet, a cuyas teorías evolutivas debía tanto Lafitau, y que remontaba el origen de todas las culturas hasta Moisés, eran incapaces de demostrar que la religión fuera otra cosa que la creación de una sola inteligencia humana. Para vencer este peligro, Lafitau simplemente amplió más su cronología. Como hay indicios de que los hombres vivían en sociedades

[25] Lafitau reconoce en un punto que las primeras religiones también eran escuelas de virtud, aunque, por supuesto, para él las virtudes eran esencialmente teológicas más que civiles. Era la percepción de la verdad religiosa, no los intereses generales de la comunidad, lo que dictaba su forma (I, p. 226).

organizadas que utilizaban el lenguaje desde antes del Diluvio, los padres fundadores de las culturas humanas debieron haber sido anteriores a la caída, en vez de posteriores. Sin duda, fueron Adán y Eva, y las formas culturales que crearon, como las primeras palabras que pronunció Adán, se las había dado Dios mismo. Esta tesis, que ya habían propuesto con un objetivo algo diferente Busset y Leibnitz, y que Hume volvería a tomar, no sólo tenía la ventaja, como ha señalado Michel de Certeau [26], de poner fin a la guerra de fechas del siglo XVII, sino que también proporcionaba una verificación histórica del modelo cultural lingüístico de Lafitau. Igual que Dios había dado a Adán un protolenguaje enseñándole el acto básico de nombrar los objetos del mundo natural, también le había dado una protorreligión y las formas culturales que se derivan de la religión. E igual que Babel había destruido todo excepto los restos estructurales del lenguaje adámico, la caída había destruido todo excepto los restos estructurales de la religión adámica. Igual que al hombre tras la expulsión del Paraíso sólo le quedó el conocimiento de que debía adorar a su Dios, después de Babel sólo le quedó el conocimiento de cómo se construyen las lenguas [27]. Por esta razón, aunque Lafitau está dispuesto a admitir que el origen inmediato de la idolatría es, como habían mantenido todos sus predecesores, incluyendo a Acosta, evemerístico, en el sentido de que fue el primer legislador desaparecido quien había proporcionado la substancia de la imagen, mantenía que tras la imagen había un símbolo que era parte del legado de Adán, y que este símbolo era el verdadero objeto de veneración [28].

La concepción de Lafitau de lo que *era* la cultura, era extremadamente antiracionalista por lo que la mayoría de las principales figuras de la Ilustración, desde Voltaire a Adam Smith, aunque utilizaron frecuentemente su material, rechazaron su método [29] y ridiculizaron sus conclusiones. Como Ernst Cassirer, pensaba que la razón era un «término muy inadecuado para comprender la vida cultural del hombre y, como Cassirer, consideraba que el hombre no era «un *animal rationale,* sino un *animal symbolicum*». Pues si era cierto, citando de nuevo a Cassirer, «que el pensamiento simbólico y el comportamiento simbólico están entre

[26] Certeau, 1980, p. 39.
[27] Lafitau, 1724, I, pp. 10-14.
[28] *Ibid.*, I, p. 185.
[29] Le leyeron Adam Smith, William Robertson, Adam Ferguson, Condillac y Herder entre otros. Pero las secciones sobre la religión y el lenguaje que contienen la mayoría de sus observaciones sobre el desarrollo y la difusión de las culturas fueron ignoradas. Es significativo que la edición más reciente de *Moeurs,* editada por E. Lamay (París, 1983), haya sido abreviada omitiendo precisamente estos capítulos.

los rasgos más característicos de la vida humana y que todo el progreso de la cultura humana está basado en esas condiciones» [30], era posible tratar a la cultura, y en particular a la parte de la cultura constituida por la observancia religiosa, con el objeto de analizarla, como si *fuera* un lenguaje. Dios era, como había dicho San Pablo, un enigma «que vemos oscuramente a través de un cristal» y que sólo se le revelaba al hombre, en palabras de Lafitau, a través de «imágenes palpables, que son tantos símbolos que nos elevan hacia él» [31], y las formas simbólicas actuaban de forma directamente análoga a las lingüísticas. Como señaló el crítico de Lafitau, «Dios nunca ha sido conocido como existente en sí mismo, sino como existente en relación a nosotros». Por tanto, sólo puede entenderse en un proceso de comunicación que es necesariamente simbólico [32].

Los egipcios, la primera cultura que desarrolló un sistema de formas simbólicas (lo que Lafitau, que tomó todo lo que sabía sobre Egipto del gran erudito jesuita del siglo XVII Athanasius Kircher, suponía que eran los jeroglíficos) fueron el primer pueblo que reconoció la naturaleza simbólica de la observancia religiosa [33]. Y Lafitau describe la forma en que se desarrolló este conocimiento en términos análogos al desarrollo del habla. Así, igual que las lenguas primitivas no tenían universales y, por tanto, no podían distinguir entre las distintas categorías de objetos del mundo natural, los antiguos egipcios empezaron a multiplicar el número de símbolos sagrados hasta que llegaron a «adorar incluso a las cebollas de sus jardines» [34]. No obstante, con el tiempo idearon categorías que subsumían clases de objetos, un proceso que consistía en reconocer la posibilidad de extender el valor simbólico de ciertos objetos para incluir otros. Primero se dieron cuenta de que en el fuego del sol existía el símbolo «que mejor representaba a la inteligencia suprema separada de la materia, cuyo poder siempre está manifestándose» [35] y a su vez fue identificado con el creador.

Lafitau se refería a su «sistema» como una «teología simbólica». Se divide en dos partes, lo que denomina la «física», los propios símbolos, y la «histórica», los mitos que dan significado a esos símbolos [36]. Para Lafitau, como para los figuristas, los mitos no eran, como pretendían la

[30] Cassirer, 1944, pp. 26-27.
[31] Lafitau, 1724, I, p. 121.
[32] *Mémoires de Trevoux,* p. 1572.
[33] Lafitau, 1724, II, pp. 121-122.
[34] *Ibid.* No obstante, Lafitau niega que los egipcios inventaran «esta ciencia jeroglífica»; pero fueron ellos quienes «la llevaron más lejos que las demás naciones».
[35] *Ibid.,* I, p. 152.
[36] *Ibid.,* I, p. 224.

mayoría de los estudiosos del siglo XVII, testimonios falseados de historias reales. Eran *explicaciones* de formas simbólicas [37]. Pero si Dios es, citando de nuevo al crítico de Lafitau, una idea innata que se manifiesta en el comportamiento, también debe existir un tercer componente, un vínculo entre el mito y el símbolo, manifestado en la acción, y éste sólo puede ser el ritual. Es entonces el ritual lo que «explica» las creencias que están codificadas como símbolos en los mitos [38]. Quizá también sea ésta la razón por la que en las lenguas de los hurones y los iroqueses todos los nombres se derivan de formas verbales: porque en su mundo la conceptualización de las cosas y las personas sólo se deriva de las acciones [39]. Todas las formas rituales son, afirmaba Lafitau, naturales en el sentido de que su veracidad, como los términos del lenguaje de Adán, dependen de una revelación inicial. Las formas que toman después, como los ritos báquicos que analizó con gran detenimiento, frecuentemente son corrupciones de esa revelación inicial; pero sus componentes simbólicos siguen siendo «verdaderos» y es el contenido simbólico lo que se difunde de cultura a cultura. Tomemos el caso de la tortuga. Las tortugas están asociadas con Vishnu y Venus Urania; la tortuga es el nombre totémico de uno de los clanes iroqueses; el nombre dado a un jefe de la tribu mohawk; la lira de Apolo (según Lafitau) también estaba hecha de un caparazón de tortuga, lo mismo que los instrumentos usados en ciertas danzas iroquesas; y los trogloditas tenían un temor supersticioso a las tortugas. El uso cambiante de este símbolo concreto, pero su asociación simultánea y persistente con «la armonía del mundo» (Venus Urania era la diosa de la armonía; la Lira de Apolo el instrumento en el que podía tocarse la «música de las esferas», el animal totémico era el signo de la unidad del clan, etc.), demostraba que «la tortuga es un símbolo de la religión antigua que la gente deformó cuando se dejó de explicar su significado» [40]. Sólo comprenderemos el verdadero significado de las creencias no cristianas, de los mitos y los rituales que las ejemplifican, que —como diría el antropólogo moderno— integran esas creencias, cuando sepamos cómo traducir los términos de cualquier conjunto de prácticas culturales dadas en un lenguaje simbólico común. Así, el hecho de que el fuego sea el símbolo de la creación divina, da significado a los rituales de piromancia que se encuentran en la mayoría de las cultu-

---

[37] Brosses, 1760, pp. 6-7, aunque empleaba las técnicas intertemporales e interculturales de Lafitau, pensaba que este aspecto de su «método» era absurdo y «contrario a la lógica y al sentido común». El mejor estudio de su relación con el de Lafitau es Iacono, 1985, especialmente las pp. 118-12741.

[38] Lafitau, 1724, I, pp. 321-324.

[39] *Ibid.*, I, pp. 416-417.

[40] *Ibid.*, I, pp. 82, 92-100, 470, 522-523.

ras y a un cuerpo de mitos sobre el Sol como el dios del fuego. En la persona de la Virgen como la encarnación purificada de Eva se puede encontrar la verdad simbólica de la historia de Minerva y de las prácticas rituales de las vírgenes vestales.

El método de Lafitau proporcionaba una clave, esa «clave de todas las mitologías» que buscaba en vano el Mr. Casaubon de George Eliot, un medio de reunir todas las creencias religiosas, los mitos y rituales, y de demostrar a todos los escépticos y no creyentes que todas las criaturas humanas estaban dirigidas hacia un fin, la glorificación de un solo Dios oculto. No obstante, desprovista de su intención polémica inmediata, sugería que todas las culturas humanas podían interpretarse como los productos temporales de ciertas características conocidas y estables de la menta humana. También se podía abandonar la búsqueda de los orígenes, que había inspirado inicialmente a Lafitau, pero que Voltaire y la mayoría de los lectores de Lafitau del siglo XVIII encontraban tan fatua [41]. Como señaló Vico, era improbable que convenciera a alguien y, en cualquier caso, hubiera sido innecesario, si Lafitau hubiera podido leer la *Scienza nuova,* donde habría encontrado una filosofía de la historia mucho más adecuada para sus necesidades [42]. Pero a pesar del aparente absurdo de pretender que los hurones y los iroqueses eran los descendientes literales de los licios y los espartanos, la idea que esto implicaba de que *ambos* eran pueblos «primitivos» y que el conocimiento de uno podría explicar algo sobre el otro era enormemente persuasiva. Incluso un hombre como de Brosses, cuyo estudio sobre el fetichismo intentaba, sin mencionar a Lafitau por su nombre, rehabilitar la idea del mito como historia falseada, intentó hacer comparaciones similares a través del tiempo, y acéptó tácitamente que tanto el mito como el ritual eran partes de la misma actividad cultural y que el lenguaje podía proporcionar el único modelo para comprender todas las formas culturales extrañas.

La concepción del mito de Lafitau como el sistema dominante en toda cultura, vinculada como estaba a una defensa antirracionalista de la fe cristiana, atrajo poco a sus contemporáneos o a sus sucesores inmediatos. Pero para los primeros antropólogos del siglo XIX, que debían a Lafitau más de lo que a menudo admitieron, el estudio de los mitos —particularmente como lo retomó Frazer— se convirtió en *la* ciencia social [43], un supuesto metodológico que sólo fue destruido en este siglo por el funcionalismo de Malinowsky y Radcliffe-Brown.

---

41 Voltaire, 1963, I, pp. 7, 29-30.

42 Vico, 1928, p. 266.

43 Véase las observaciones de Herbert Jennings Rose, 1934, p. 3 y Burrow, 1966, pp. 228-259.

El camino desde las especulaciones de John Mair y Palacios Rubios hasta las observaciones de Acosta y Lafitau ha sido largo y a veces tortuoso. Hemos pasado de un tipo de discurso predominantemente psicológico a uno más histórico, y de textos compuestos para audiencias que, hasta cierto punto, participaban en las conferencias del autor a textos escritos para audiencias mucho más amplias y variadas, a textos que son descriptivos, más que discursivos. El tipo de empresa en la que estaba empeñado Vitoria y la que perseguían Acosta y Lafitau evidentemente eran muy distintas, y sería erróneo describirlos indirectamente, y mucho menos a de Brosses y a Frazer, como los herederos inconscientes de los teólogos de Salamanca. Pero Vitoria y sus discípulos habían demostrado cómo se podía basar una antropología coherente y autoritativa en la psicología aristotélica, cómo era posible ser relativista culturalmente, sin ser escéptico. Y de esta forma, también hicieron posible que Acosta y los que le siguieron vieran que toda explicación de las culturas extrañas tenía que ir unida a ese estudio local y empírico de la conducta que en el siglo XIX se llamaría «etnología».

Bibliografía

Esta es *únicamente* una lista de las obras citadas en las notas. No es, ni pretende ser, una bibliografía general. Los manuscritos y las fuentes impresas están en una lista aparte, pero para facilitar la referencia no se ha distinguido entre fuentes primarias y secundarias.

Manuscritos

Acosta, Miguel de: «El doctor Miguel de Acosta Granada *(sic)* presbytero canonigo de la catedral del nuevo reino de Granada» (sin fecha, finales del siglo XVI), RHA, Jesuitas, 122 (9-3695), ítem 3.

Anónimo: «De las costumbres antiguas de los naturales del Piru» (sin fecha, principios del siglo XVI), BNM, MS 3177.

——: «Estado actual del catholismo *(sic)* politica y economia de los naturales del Peru» (sin fecha, finales del siglo XVI), RAH, MS 9-9-3, 1722.

——: «Misión y entrada de los indios Chiriguanes de la cordillera» (sin fecha, finales del siglo XVI), RAH, MS 93654.

——: «Sobre la reformacion de los naturales de las yndias que propuso Isidro Sanchez de la Mota y Aguiar» (sin fecha, finales del siglo XVI), AGI, Patronato, leg. 171, núm. 2, docum. II.

——: «Voyages des isles de l'Amerique en l'annee 1681», BNF, MS Magl. XIII-58.

Brunetti, Cosimo: «Lettera di Cosimo Brunetti a Cosimo de' Medici», BNF, MS Gal. 280.

Cano, Melchor: «De dominio indorum» BV, MS Lat. 4648. (Parte de este manuscrito está impreso en Pereña, 1956, pp. 90-146.)

Carranza, Bartolomé de: «Incipiunt annotationes in 2a 2ae D. Thomae per reverendum patrem fr. B.M. magistrum meritissimum», BV, MS Lat. 4645. (Parte de este manuscrito está impreso en Pereña, 1959, pp. 38-56.)

Casas, Gonzalo de Las: «Noticias de los chichimecas y justicia de la guerra que se les ha hecho por los españoles», Biblioteca de El Escorial, MS K. III, 8.

Covarrubias, Diego de: «De iustitia belli adversus indos», Biblioteca de la Universidad de Salamanca, MS M. 2043. (Parte de este manuscrito está impreso en Pereña, 1956, pp. 184-230.)
Gregorio, Gil: «Parecer de Gil Gregorio» (1512), RAH, MS 9-17-936888, ítem 33.
Hurtado, Jacinto: «Declaración que hiço el P. Fr. Jacinto Hurtado, franciscano, estando para morir de algunos puntos tocantes a la conversion de los indios de la Provincia de Choco» (sin fecha, siglo XVI), BNM, MS 19.699, núm. 3.
López Mendel, Tomás: «Tratado cuyo titulo es, De los tres elementos; aire agua i tierra en que se trata de las cosas que en cada uno dellos, acerca de las Indias, naturaleza engendra y produce communes con las de aca» (1612), RAH, Colección de Don Juan Bautista Muñoz, MS 275.
Mexía, Pedro de: «Relacion que hace el obispo de Chiapa Fr. Pedro de Mexia sobre la residencia en sus idolatrias de los indios de aquel pais despues de 30 años de christianos» (sin fecha, finales del siglo XVI), AGI, Patronato, leg. 183, núm. I, ramo II.
Mexía de Ovando, Pedro: «Libro memorial de las cosas memorables que los Reyes de España y Consejo Supremo y Real de Indias han proveido para el govierno politico del nuevo mundo» (sin fecha, finales del siglo XVI), BNM, MS 3182.
O'Crovely, Pedro Alonso: «Idea compendiosa del reyno de la Nueva España» (1774), BNM, MS 4532.
Palacios Rubios, Juan López de: «Libellus de insulanis oceanis quas vulgus Indias apelat per Ioannem Lopez de Palacios Ruvios decretorum doctorem regiumque consiliarum editus» (1513), BNM, MS 17641.
Peña, Juan de la: «Compendium seu memoriale questinum ac difficilium rerum quae in hac parte (Ia IIae) continentur» (1561-1562), BV, MS Ottob. Lat. 1046. (Parte de este manuscrito está impreso en Pereña, 1956, pp. 268-304.)
Porras, Diego de: «Instruccion hecha por fray Diego de Porras para los sacerdotes del Peru» (sin fecha, finales del siglo XVI), AGI, Patronato, leg. 231, núm. 7.
«Relaciones y paresceres sobre cosas de yndias dadas en Granada» (1526), AGI, Patronato, leg. 170, ramo 26.
Sepúlveda, Juan Ginés de: «El doctor Sepúlveda al obispo de Arras» (1550), BPM, MS 2324, de la serie Cartas al obispo de Arras.

OBRAS IMPRESAS

Esta es una lista de todas las obras citadas en las notas. Para facilitar la referencia no se han hecho distinciones entre las fuentes primarias y las secundarias.

Ackrill, J. L.: *Aristotle's Categories and De Interpretatione.* Oxford, 1963.
Acosta, José de: *Confesionario para los curas de indios.* Lima, 1588.
——: *De Christo revelato.* Roma, 1590 a.
——: *De temporibus novissimis.* Roma, 1590 b.
——: *De natura novi orbis libris duo, et De Promulgatione evangelii apud indos, sive, De procuranda indorum salute libri sex.* Colonia, 1596.
——: *De procuranda indorum salute.* C.S.I.C., 1984.
——: *Histoire naturelle et morale des indes tant orientales qu'occidentales. Traduite en français par Robert Regnault.* París, 1598.
——: Obras del P. José de Acosta, editadas por Francisco Mateos, Biblioteca de autores españoles, 73. Madrid, 1954.
——: *Historia natural y moral de las Indias.* Editado por Edmundo O'Gorman. Méjico, 1962.

Adkins, A. D. W. H.: *From the one to the many*. Londres, 1970.
Aguiano, Matheo de: *Epítome historial y conquista espiritual del imperio abyssinio en Etiopía la alta*. Madrid, 1706.
Albertus Magnus (San Alberto Magno, Obispo de Ratisbona): *B. Alberti Magni opera omnia*. Editadas por Augusti Borgnet. París, 1890-1899, 38 vols.
——: *De animalibus*. Edición de Herman Stradler, Beiträge zur Geschichte des Mittelalters, 15-16. Münster, 1916-1920.
Albornoz, Bartolomé de: *Arte de los contractos*. Valencia, 1573.
Alcázar, Bartolomé de: *Cronohistoria de la compañía de Jesús en la provincia de Toledo*. Madrid, 1710.
Aldrete, Bernardo: *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España*. Roma, 1606.
Alsted, Johann: *Cursus philosophicus encyclopaedia libri XXVII*. Herborn, 1620.
Alvarez López, Enrique: «La filosofía natural en el P. José de Acosta», *Revista de Indias*, 4, pp. 306-308, 1943.
Anders, F., y D. Heitkamp: *Mexico and the Medici*. Florencia, 1972.
Antonio, Nicolás: *Bibliotheca hispana nova; sive hispanorum scriptorum qui ab anno 1500 ad 1684 floruere notitia*. Madrid, 1783.
Aquino, Santo Tomás de: *Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis librum De anima commentarium*. Editado por M. Pirota. Turín, 1925.
——: *Sancti Thomae in libros Politicorum Aristotelis expositio*. Editado por R. M. Spiazzi. Roma-Turín, 1951.
——: *Super epistolas S. Pauli lectura*. Editado por P. Raphael Cai. Roma, 1953.
——: *De regimine principum ad regem Cypri in Divi Thomae Aquinatis, opuscula philosophica*. Editado por R. M. Spiazzi. Roma-Turín, 1954.
——: *In decem libros ad Nicomachum expositio*. Editado por R. M. Spiazzi. Roma-Turín, 1964.
——: *Sententia libri Ethicorum*. Roma, 1969.
——: *Sententia libri Politicorum*. Editado por H. F. Dondaine y L.-J. Bataillon. Vol. 48 de la edición Leonine de las *Opera omnia*. Roma, 1971.
Arens, W.: *The man-eating myth. Anthropology and anthropophagy*. Nueva York, 1979.
Amstrong, D. A.: *Perception and the physical world*. Londres, 1961.
Arriaga, Pablo José de: *Extirpación de la idolatría del Perú* (1621), Biblioteca de autores españoles, 209. Madrid, 1968.
Austin, J. L.: *How to do things with words*. Editado por J. O. Urmson. Oxford, 1962.
Avendaño, Diego de: *Thesauris indicus, seu generalis instructor pro regimine conscientiae. in iis quae ad Indias spectant*. Amberes, 1668.
Axtell, James: «The scholastic philosophy in the wilderness», *William and Mary quarterly*, 29, pp. 344-366, 1972.
Bailey, D. S.: *Homosexuality in the western Christian tradition*. Londres, 1955.
Baldry, H. C.: *The unity of mankind in Greek thought*. Cambridge, 1965.
Báñez, Domingo: *Decisiones de iustitia et iure*. Venecia, 1595.
Barnes, J.; M. Shofield y R. Sorabji (Editores): *Articles on Aristotle, 2, Politics and ethics; 4, Aesthetics and psychology*. Londres, 1977.
Bataillon, Marcel: «Montaigne et les conquérants de l'or», *Studi francesi*, 3, pp. 353-367, 1959.
——: *Etudes sur Bartolomé de Las Casas*. París, 1965.
——: *Erasmo y España*. Méjico, 1966.
Beattie, James: *Dissertations moral and critical*. Londres, 1783.

Becmann, J. G.: *Historia orbis terrarum geographica et civilis.* Amsterdam, 1673.
Beda, El Venerable (c. 672-c. 745): *Historia ecclesiastica.* Editado por Bertram Colgrave y R. A. B. Mynors. Oxford, 1969.
Bellarmino, Roberto: *De controversiis Christianae.* Ingolstadt, 1590.
——: *Declaración copiosa de la doctrina christiana traducida de lengua castellana en lengua Ylloca por Fr. Francisco López.* Manila, 1688.
Beltrán de Heredia, V.: «Colección de dictámenes inéditos», *Ciencia tomista,* 43, pp. 27-50, 169-180. 1931.
Berlin, I.: *Vico and Herder. Two studies in the history of ideas.* Londres, 1976.
Bernheimer, R.: *Wild men in the middle ages.* Cambridge, Mass., 1952.
Bertonio, Ludovico: *Vocabulario de la lengua Aymara.* Juli, Perú, 1612.
Bodino, Juan: *Six livres de la république.* Génova, 1608.
——: *Methodus ad facilem historiarum cognitionem.* Amsterdam, 1650.
Boemus, Joannes: *El libro de las costumbres de todas las gentes del mundo y de las Indias. Traduzido y complido por Francisco Thamara.* Amberes, 1586.
Botero, Giovanni: *Le relationi universali.* Venecia, 1605.
——: *Origine urbium, earum excellentia et augendi ratione.* Helmstadt, 1655.
Boxer, C. R.: *South China in the sixteenth century.* Londres, 1953.
——: *The Church militant and Iberian expansion 1440-1770.* Baltimore-Londres, 1978.
Brosses, Charles de: *Traité de la formation méchanique des langues.* París, 1765.
——: *Du culte des dieux fétiches ou parràllele de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion naturelle de la nigritie.* París, 1760.
Brown, Peter: *Relics and social status in the age of Gregory of Tours.* Reading, 1977.
Boulanger, Nicole Antoine: *L'Antiquité dévoilée par ses usages.* Amsterdam, 1776, 3 vols.
Burrow, John: *Evolution and society. A study in Victorian social theory.* Cambridge, 1966.
Bursill-Hall, G. L.: «Introduction» a Thomas de Erfurt, *Grammatica speculativa.* Londres, 1972.
Cabello Valbao, Miguel: *Miscelánea anthártica. Una historia del Perú antiguo* (1586). Editado por Luis E. Valcárcel, 1951.
Ca' da Mosto, Alvise da: *Le navigazioni atlantiche del veneziano Alvise da Mosto* (1455-1456). Editado por Tullia Gasparini Leporace, *Il nuovo Ramusio,* 5. Roma, 1966.
Cajetan, Cardenal (Tommaso de Vio): *Commentary on St Thomas Aquinas, Summa theologica, in Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelica opera cum commentaris Thomae de Vio Caetani.* Vols. 4-12. Roma, 1888-1906.
Campanella, Tommaso: *De gentilismo non retiniendo quaestio unica.* París, 1636.
Canny, Nicholas: «The permissive frontier. Problems of social control in the English settlements in Ireland and Virginia 1550-1650», en K. R. Andrews, N. Canny y P. E. H. Hair, eds., *The westward enterprise. English activities in Ireland, the Atlantic and America 1480-1650.* Pp. 17-44. Liverpool, 1978.
Cano, Melchor: *De locis theologicis.* Lovaina, 1569.
Caperan, Louis: *Le problème du salut des infidèles. Essai historique.* París, 1912.
Cárdenas, Juan de: *Problemas y secretos maravillosos de las Indias.* Méjico, 1591.
Carletti, Francesco: *Regionamenti del mio viaggio intorno al mondo.* Turín, 1958.
Carreño, A.: «Una guerra sine dolo et fraude. El P. Las Casas y la lucha por la dignidad del indio en el siglo XVI», *Cuadernos americanos,* 34, pp. 119-139, 1974.

Carrera, Fernando de: *Arte de la lengua yunga de los valles del obispado del Perú.* Lima, 1644.
Carro, Venancio: *La teologia y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América.* Salamanca, 1951.
Cartas de Indias. Madrid, 1877.
Casas, Bartolomé de Las, véase Las Casas, Bartolomé de.
Cassirer, Ernst: *An essay on man.* New Haven, 1944.
Castro, João de: *Roteiro de Goa a Suez ou do Mar Roxo* (c. 1541). Lisboa, 1964.
Certeau, Michel de: «Writing versus time: history and anthropology in the work of Lafitau», *Yale French Studies,* 1980, 59 pp., 37-64.
Cesalpino, Andrea: *Peripateticarum quaestionum libri quinque.* Venecia, 1571.
Cabod, Federico: *Scritti sul rinascimento.* Turín, 1967.
——: *Storia dell'idea d'Europa.* Roma-Bari, 1977.
Chacón y Calvo, José María: *Cedulario cubano.* Madrid, 1929.
Charron, Pierre: *De la sagesse.* París, 1604.
Chase Sardi, Miguel: *Avaporu. Algunas fuentes documentales para el estudio de la antropofagia guaraní.* Asunción, Paraguay, 1964.
Chenu, M. D.: «L'humanisme et la réforme au collège de Saint Jacques», *Archives d'histoire dominicaine,* I, pp. 130-154, 1946.
Chiapelli, F. (Editor): *First images of America. The impact of the new world on the old.* Berkeley-Los Angeles, 1976, 2 vols.
Chodowiec, Urszula: «La hantise et la pratique. Le cannibalisme iroquois», en *Destins du cannibalisme.* Nouvelle revue du psychanalyse, 6, pp. 55-69, 1972.
Cieza de León, Pedro: *La crónica general del Perú* (1553). Editado por Horacio H. Urteaga. Lima, 1924.
Cioranescu, A.: *Colón y Canarias.* La Laguna, 1959.
Ciruelo, Pedro: *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizerias.* Barcelona, 1628.
Clark, Stephen R. L.: *Aristotle's man. Speculations upon Aristotelian anthropology.* Oxford, 1975.
Clark, Stuart: «Inversion, misrule and the meaning of witchcraft», *Past and present,* 87, pp. 98-127, 1980.
Glendinnen, Inga: «Landscape and world view in the survival of Yucatec Maya culture under Spanish conquest», *Comparative studies in society and history,* 22, pp. 374-393, 1980.
Close, Anthony: «Commonplace theories of art and nature in classical antiquity and the renaissance», *Journal of the history of ideas,* 30, pp. 467-486, 1969.
Códice franciscano. Madrid, 1941.
Códice mendieta. Méjico, 1892.
Cohn, Norman: *Europe's inner demons.* St. Albans, 1976.
Cole Thomas: *Democritus and the sources of Greek anthropology.* Cleveland, Ohio, 1967.
Collantes de Terán Sánchez, Antonio: «Contribución al estudio de los esclavos en la Sevilla medieval», en *Homenaje al profesor Carriazo,* 2, pp. 109-122. Sevilla, 1972, 3 vols.
Colón, Cristóbal: *Selected documents illustrating the four voyages of Columbus* (1593-1505). Editado por Cecil Jane. Londres, 1930, 2 vols.
——: *Diario de Colón.* Ediciones Cultura Hispánica, 1968.
Cook, Sherbourne F.: *The conflict between the California Indian and white civilization.* Berkeley-Los Angeles, 1976.

Cortés, Hernán: *Cartas de relación*. Crónicas de América, 10, Ed. Mario Hernández, Historia, 16, 1985.
Cortés, Vicenta: *La esclavitud en Valencia durante el reinado de los Reyes Católicos (1479-1516)*. Valencia, 1964.
Covarrubias, Diego de: *Opera omnia*. Génova, 1679, 2 vols.
Covarrubias, Sebastián de: *Tesoro de la lengua castellana o española*. Editado por Martín de Riquer. Barcelona, 1943.
Crowie, M. B.: «The term "sinderesis" and the scholastics», *Irish theological quarterly*, 23, pp. 151-164, 1956.
Cruz y Moya, Juan José de la: *Historia de la sancta y apostólica provincia de Santiago de predicadores de México en la Nueva España*, 1756-1757. Méjico, 1955, 2 vols.
Curtius, E. R.: *European literature in te late middle ages*, traducido por William Trask. Londres, 1953.
Darnton, Robert: *Mesmerism*. Nueva York, 1970.
Davis, David Brion: *The problem of slavery in western culture*. Ithaca, Nueva York, 1961.
Davis, Natalie Zemon: *Society and culture in early modern France*. Londres, 1975.
D'Avity, Pierre: *Les empires royaumes, estats, seigneuries, duchez et principautez du monde*. St. Omer, 1614.
Delumeau, Jean: *La peur en occident (XIV-XVIII siècles)*. París, 1978.
De Mattei, R.: «Sul concetto di barbaro e barbarie nel medioevo», en *Studi di storia e diritto en onore di Enrico Besta*, 4, pp. 485-498. Milán, 1939.
Duchet, M.: «Discours ethnologique et discours historique: le texte de Lafitau», *Studies in Voltaire and the eighteenth century*, 1979, VLII, pp. 607-623.
Durán, Diego: *Historia de las Indias de Nueva España y (sic) de tierra firme* (1570-1579). Editado por Angel María Garibay, 1967.
Durkham, J.: «John Major after four hundred years», *The Innes review*, I. pp. 131-157, 1950.
Echanove, Alfonso: «Origen y evolución de la idea jesuítica de "reducciones" en las missiones del virreinato del Perú», *Missionalia ispánica*, 12, pp. 95-144; 13, pp. 497-550, 1955-1956.
Elliot, J. H.: *El viejo mundo y el nuevo (1492-1650)*. El libro de bolsillo, Alianza Editorial, 1972.
——: «The discovery of America and the discovery of man», *Proceedings of the British Academy*, 58, pp. 4-27, 1972.
Encinas, Diego de: *Provisiones, cédulas, capítulos de ordenanças, instrucciones y cartas*. Madrid, 1596.
Eusebio de Cesárea (c. 260-c. 339): *La préparation évangelique*, libros 4-5. Editado por Odile Zink. París, 1979.
Evans-Pritchard, E. E.: «Zande cannibalism», en *The position of women in primitive societies, and other essays in social anthropology*. Londres, 1965.
Fernández de Enciso, Martín: *Summa de geographia*. Sevilla, 1519.
Fernández de Oviedo, Gonzalo: Véase Oviedo, Gonzalo Fernández de.
Fernández-Santamaría, J. A.: *The state, war and peace. Spanish political thought in the renaissance, 1516-1559*. Cambridge, 1977.
Festugière, A. J.: *La révélation d'Hermès trismégiste*. París, 1944, 4 vols.
Fortenbaugh, W. W.: *Aristotle on emotion*. Londres, 1975.
——: «Aristotle on slaves and women». Editado por Barnes, Schofield y Sorabji, pp. 135-139, 1977.
Fortes, M., y E. E. Evans-Pritchard: *African political systems*. Oxford, 1946.

Foucault, Michel: *The order of things* (traducción de *Les mots et les choses*). Londres, 1970.
Friederici, G.: *El carácter del descubrimiento y conquista de América*. Méjico, 1973.
Friedman, John Block: *The monstrous races in medieval art and thought*. Cambridge, Mass., 1981.
Gadamer, Hans Georg: *Truth and method*. Nueva York, 1975.
——: *La natura dell indie nuove*. Milán, 1975.
García Icazbalceta, Joaquín: *Documentos para la historia de México*. Méjico, 1858.
Garcilaso de la Vega: Véase Vega, Garcilaso de la.
Garimberto, Gironamo: *Problemi naturali* (1549). Venecia, 1959.
Gauthier, R. A.: *Ethica nicomachea. Aristoteles latinus*, 26: 1-3. Leiden-Bruselas, 1972.
Geertz, Clifford: *Islam observed. Religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago-Londres, 1968.
Jorge de Ostia: *Georgi episcopis ostiensis epistola and Hadrianum papam, en las Epistolae Karolini aevi. Monumenta germaniae historica*. Berlín, 1974.
Geraldini, Alessandro: *Itinerarium ad regiones sub aequinoctiali plaga constitutas*. Roma, 1631.
Gerbi, Antonello: *The dispute of the New World*. Pittsburgh, 1973.
——: *La natura delle indie nove*. Milán, 1975.
Gerson, Jean de: *Opera omnia*. Amberes, 1706, 5 vols.
Getino, Alonso: *El maestro Fray Francisco de Vitoria*. Madrid, 1930.
Gibson, Charles: *The Aztecs under Spanish rule*. Stanford-Londres, 1964.
——: «Reconquista or conquista», en *Homage to Irving Leonard. Essays on Hispanic art, history and literature*. Editado por R. Chang-Rodríguez y D. A. Yates, pp. 17-28. Nueva York, 1977.
Gilberti, Maturino: *Arte de la lengua de Michoacán*. Méjico, 1558.
Giménez Fernández, Manuel: «Nuevas consideraciones sobre la historia y el sentido de las letras alejandrinas de 1493 referentes a las Indias», *Anuario de estudios americanos*, I, pp. 173-429, 1944.
Ginzburg, Carlo: «Folklore, magia, religione», en *Storia d'Italia*, I, pp. 603-676. Turín, 1972.
——: «Spie. Radici di un paradigma indiziario», en *Crisi della ragione*. Editado por Aldo Gargani, pp. 59-106. Turín, 1979.
Giraldus Cambrensis (Gerald de Gales): *Topographia hibernica*. Editado por James F. Dimock. Serie Rolls, 21e. Londres, 1867.
Girava, Gerónimo: *La cosmographia y geographia*. Venecia, 1570.
Glacken, C. J.: *Traces on the Rhodian shore. Nature and culture in western tought from ancient times to the end of the eighteenth century*. Berkeley, 1967.
Gliozzi, Giuliano: *Adamo e il nuovo mundo*. Florencia, 1977.
Gómez de Castro, Alvaro: *De rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio*. Alcalá de Henares, 1569.
Góngora, Mario: *Studies in te colonial history of Spanish America*. Cambridge, 1975.
González Monteagudo, Monio Melinda: «El padre Las Casas y Valladolid», en *Estudios sobre política indigenista española en América*, pp. 9-27. Valladolid, 1975.
Goody, Jack, y Ian Watt: «The consequences of literacy», en *Literacy and traditional societies*. Editado por J. Goody, pp. 27-68. Cambridge, 1968.
Granada, Luis de: *Introducción del símbolo de la fe*. Salamanca, 1588.

Gregorio el Grande: «Gregori episcopi turonensis vitae Patrum», en *Opera*. W. Arndt y B. Krusch, eds. Scriptores rerum Merovingicarum. Hannover, 1884-1885.

——: *Registrum epistolarum*. Editado por P. Ewald y L. M. Hartmann. Monumenta germaniae historica. Epistolarum. Berlín, 1891-1899, 2 vols.

Guicciardini, Francesco: *Storia d'Italia* (1562). Editado por C. Panigada. Bari, 1929, 5 vols.

Guthrie, W. K. C.: *In the beginning. Some Greek views on the origins and early state of man*. Ithaca, Nueva York, 1957.

Hale, Mathew: *The primitive origination of mankind considered and examined according to the light of nature*. Londres, 1667.

Hamilton, B.: *Political thought in sixteenth century Spain*. Oxford, 1963.

Hanke, L. U.: «The requerimiento and its interpreters», *Revista de historia de América*, I, pp. 25-34, 1938.

——: *Aristotle and the American Indians*. Bloomington-Londres, 1959.

——: *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*. Boston, Mass., 1965.

——: *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas y la lucha por la justicia en la conquista española de América*. Caracas, 1968.

——: *All mankind is one*. De Kalb, 1974.

Hardie, W. F. R.: *Aristotle's ethical theory*. Oxford, 1968.

Harris, Marvin: *Cannibals and kings*. Nueva York, 1977.

Harrisse, Henry: *Bibliotheca americana vetustissima*. Editado por Carlos Sanz. Madrid, 1958.

Hart, H. L. A.: *The concept of Law*. Oxford, 1961.

Hartog, François: *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. París, 1980.

Hawthorn, G.: *Enlightement and despair. A history of sociology*. Cambridge, 1986, 2.ª ed.

Heath, M. L.: «Renaissance scholars and the origins of the Turks», *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, 41, pp. 453-471, 1979.

Heiberg, J. L.: «Théories antiques sur l'influence moral du climat», *Scientia*, 27, pp. 453-464, 1920.

Helmont, Johannes Baptista van: *Ortus medicinae*. Amsterdam, 1648.

Helmont, Mercurius von: *Kurtzer Entwurff des igentlichen Naturalalphabets der heiligen Sprache*. Sulzbach, 1667.

Hera, Alberto de la: «El derecho de los indios a la libertad y la fe. La bula Sublimis Deus y los problemas indianos que la motivaron», *Anuario de historia del derecho español*, 26, pp. 119-139, 1956.

Hinojosa, Ortiz de: «Advertencias del doctor Ortiz de Hinojosa», en José A. Llaguno: *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial mexicano (1585)*. Méjico, 1963.

Hobbes, Thomas: *Leviathan* (1651). Editado por C. B. Macpherson. Harmondsworth, 1968.

Hodgen, Margaret: *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*. Filadelfia, 1964.

Hosius, Stanislaus: *De origine haeresium nostri temporis*. Lovaina, 1559.

Hulme, Peter: «Columbus and the cannibals. A study on the reports of anthropophagy in the journal of Christopher Columbus». *Iberoamerikanisches Archiv*, Neue Folge, 4, pp. 115-139. 1978.

Humboldt, Alexander von: *Examen critique de l'histoire de la géographie du nouveau continent et des progrès de l'astronomie nautique aux quinzème et seizème siècles*. París, 1836-1839, 5 vols.

Huxley, G. L.: «Aristotle, Las Casas and the American Indians», *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 80, pp. 57-68, 1980.

Iacono, Alfonso M.: *Teorie del feticismo. Il problema filosofico e storico di un «immenso malinteso»*. Milán, 1985.

Ibn Kakaldûn: *The Maquaddima. An introduction to history*. Traducido por F. Rosenthal. Nueva York, 1958.

Jaeger, W.: *Nemesios von Emesa*. Berlín, 1914.

Janson, H. W.: *Apes and ape-lore in the middle ages and the renaissance*. Londres, 1952.

Jarcho, Saul: *Origin of the American Indian as suggested by Fray Joseph de Acosta*, Isis, 59, pp. 430-438, 1959.

Jones, W. R.: «The image of the barbarian in medieval Europe», *Comparative studies in society and history*, 31, pp. 376-407, 1971.

Jonkers, E. J.: «De l'influence du christianisme sur la législation relative à l'esclave dans l'antiquité», *Mnemosyne*. Biblioteca classica batava, 3.ª serie, I, pp. 241-280, 1934.

Jouanna Arlette: *L'idée de race en France au XVIème siècle et au début du XVIIème siècle (1498-1614)*. París, 1979.

Kahl, M. D.: «Bausteine zur Grundlegung einer missionsgeschichtlichen Phänomenologie des Hochmittelalters», en *Miscellanea historiae ecclesiasticae. Congrès de Stockholm août 1960*, Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 38, pp. 50-90, 1961.

Kamen, Henry: «El negro en Hispanoamérica, 1500-1700», *Anuario de estudios americanos*, 28, pp. 121-137, 1971.

Karsch-Haack, F.: *Das gleichgeschlechtliche Leben der Naturvölke*. Munich, 1911.

Kenny, Anthony (Editor): St. Thomas Aquinas, *Summa theologica*. Londres-Nueva York, 1964. 22, *Dispositions for human acts* (Ia IIae q. 49-54).

Kerr, W. P.: *The dark ages*. Edimburgo, 1958.

Knowlson, James: *Universal language schemes in England and France, 1600-1800*. Toronto-Buffalo, 1975.

Kottman, Karl A.: «Fray Luis de León and the universality of Hebrew. An aspect of sixteenth and seventeenth century language theory», *Journal of the history of philosophy*, 13, pp. 297-310, 1975.

Kupperman, K. C.: «Nature's "rude garden". English and Indians as producers and consumers of food in early New England», *Comparative civilizations review*, I, pp. 64-78, 1979.

——: *Settling with the Indians. The meeting of the English and Indian cultures in America, 1580-1640*. Totowa, N. J., 1980.

Labayes, Oleachea: «Opinión de los teólogos españoles sobre dar estudios mayores a indios», *Anuario de estudios americanos*, 15, pp. 113-200, 1958.

Lach, Donald: *Asia in the making of Europe*. Chicago, 1, 1965.

La Condamine, Charles M. de: *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale*. París, 1745.

Lafaye, Jacques: *Quetzalcoatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique, 1531-1813*. París, 1974.

Lafitau, Joseph François: *Mémoire... concernant le précieuse plante du Gin seng de Tartarie*. París, 1718.

——: *Customs of the American Indians compared with the customs of primitive times.* Toronto, 1974.
——: *Recueil des diverses pieces.* Hamburgo, 1734.
——: *The scope of anthropology.* Londres, 1967.
Lamalle, Edmundo: *Miscellanea Edmundo Lamalle nuncaptor* en el Archivum historicum societatis Iesu 97, 1980.
Landa, Diego de: *The Maya. Diego de Landa's Account of the «Affairs of Yucatán»*, traducido por A. R. Padgen. Chicago, 1975.
Landucci, Sergio: *I filosofi e i selvaggi 1580-1780.* Bari, 1972.
La Primaudaye, Pierre de: *Academie Françoise, en laquelle il est traitté de l'institution des moeurs e de ce qui concerne le bien et heuresment vivre Edition troisième, augmentée par l'autheur.* París, 1580.
Larkin, Miriam Therese: *Language in the philosophy of Aristotle.* La Haya-París, 1971.
Las Casas, Bartolomé de: *Tratado comprobatorio del imperio soberano y principado universal que los Reyes de Castilla y León tienen sobre las Indias.* Sevilla, 1552a.
——: *Aquí se contiene unos avisos y reglas para los confesores que oyeren confesiones de los españoles que son o han sido en cargo a los indios.* Sevilla, 1552b.
——: *Aquí se contiene una disputa o controversia entre el Obispo don fray Bartholomé de las Casas o Casaus y el doctor Ginés de Sepúlveda.* Sevilla, 1552b. Y reproducción, *Revista de Derecho Internacional,* 1908, Biblioteca de Derecho Internacional y Ciencias auxiliares.
——: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión (De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem).* Editado por A. Millares Carlo. Méjico, 1942.
——: *Historia de las Indias* (1527). Editado por Agustín Millares Carlo. Méjico, 1951, 3 vols.
——: *Los tesoros del Perú. De thesauris in Peru* (1566). Editado por Angel Losada. Madrid, 1958.
——: *Apologética historia sumaria* (1551). Editado por Edmundo O'Gorman. Méjico, 1967, 2 vols.
——: *Argumentum apologiae adversus Genesium Sepulvedam theologum cordubensem* (1550). BNP, Fonds Latins, MS 12929, reproducido en facsímil en la *Apología.* Editado por Angel Losada. Madrid, 1975.
Ledesma, Martín de: *Secunda quartae.* Coimbra, 1560.
Leibnitz, Gottfried Wilhelm von: *Otium hanoveranum sive miscellanea, Godfr. Guilielmi Liebnitii.* Editado por Joachim Frederic Fell. Leipzig, 1560.
Leite, Serafim: *Nóbrega e a fundaçao de Sao Paulo.* Lisboa, 1953.
——: *Cartas dos primeiros jesuitas do Brasil.* Sao Paulo, 1954, 3 vols.
Lejeune, P.: *Relations de ce qui s'est passé en la Nouvelle France en l'année 1636.* París, 1637.
León, Luis de (?1528-1591): *Mag. Luysii Legionensis augustiniani opera.* Salamanca, 1892, 7 vols.
León Pinelo, Antonio de: *El paraíso en el nuevo mundo. Comentario apologético, historia natural y peregrina de las Indias occidentales, islas de Tierra Firme del Mar Océano* (1650). Lima, 1943.
Le Roy, Louis: *De la vicissitude ou varieté des choses en l'universe.* París, 1576.
Le Roy Ladurie, Emmanuel: *Les paysans de Languedoc.* París, 1966.
Léry, Jean de: *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil.* Génova, 1594.

Lescarbot, Marc: *Relation dernière de ce qui s'est passé au voyage du sieur de Poutrincourt en la Nouvelle France.* París, 1612.
Lévi-Strauss, Claude: *The elementary structures of kinship.* Traducido por James Harle Bell *et al.* Londres, 1969.
Locke, John: *Essay concerning human understanding (1690).* Editado por Peter H. Nidditch. Oxford, 1975.
Lockhart, James: «Capital and province, Spaniard and Indian. The example of late sixteenth-century Toluca», en *Provinces of early Mexico. Variants of Spanish American regional evolution.* Editado por Ida Altman y James Lockhart. Los Angeles, 1979.
Loeb, E. M.: *The blood sacrifice complex.* Memorias de la American Anthropological Association, 30. Wisconsin, 1923.
Lohmann Villena, G.: *Juan de Matienzo.* Sevilla, 1966.
Lopetegui, León: *El padre José de Acosta y las misiones.* Madrid, 1942.
López, Gregorio: *Historia Ecclesiástica y seglar de la Yndia oriental y occidental predicación del sancto Evangelio en ella por los Apóstoles.* Baeza, 1626.
——: *Las siete partidas del rey Alfonso el Sabio glosadas por el Lic. Gregorio López (1555).* Madrid, 1848.
López de Palacios Rubios: *De las islas del mar Océano.* México, F. C. E., 1954.
Losada, Angel: *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su «Epistolario» y nuevos documentos.* Madrid, 1959.
Lovejoy, Arthur O., y George Boas: *Primitivism and related ideas in antiquity.* Baltimore, 1935.
——: *The Great Chain of Being. The history of an idea.* Cambridge, Mass., 1948.
McKee, E. W.: «From the land of Canaan to the land of Guinea. The strange odyssey of the sons of Ham», *American historical review,* 85, pp. 15-43, 1980.
Maclean, Ian: *The renaissance notion of woman.* Cambridge, 1980.
Maffei, Giovanni: *Historiarum indicarum libri XVI.* Colonia, 1589.
Mahn-Lot, Marianne: «Transculturation et évangélisation dans le Pérou du XVI siècle. Notes sur Domingo de Santo Tomás, disciple de Las Casas», en *Méthodologie de l'histoire et des sciences humaines. Mélanges en l'honneur de Fernand Braudel,* pp. 353-365. París, 1973.
Mair, John (Johannes Major): *In secundum librum sententiarum.* París, 1519a.
——: *In quartum sententiarum.* París, 1519b.
——: *In primum sententiarum.* París, 1519c.
——: *Disputatio de potestate pape in rebus temporibus,* en *Joannis Gersoni opera omnia,* 2. Amberes, 1706.
——: *A history of greater Britain.* Editado y traducido por A. Constable. Edimburgo, 1892.
Maldonado, Juan: *Ioannis Maldonatis opuscula quaedam docsa simul et elegantia.* Burgos, 1549.
Maluenda, Thomas: *De antichristi libri undecim.* Roma, 1604.
Mandeville, John de (1322-1356): *Mandeville's travels.* Editado por P. Hamelin. Londres, 1919-1923, 2 vols.
Manuel, Frank: *The eighteenth century confronts the gods.* Cambridge, Mass., 1959.
Maravall, J. A.: *Antiguos y modernos.* Madrid, 1966.
Marcos, Teodoro Andrés: *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Democrates alter.* Madrid, 1947.
Markus, R. A. Saeculum: *History and society in the theology of St Agustine.* Cambridge, 1970.

Martín de Braga, Santo (-579): *Martini episcopi bracarensis opera omnia.* Editado por Claude W. Barlow. Papers and monographs of the American Academy in Rome, 12. New Haven, 1950.

Martín del Río, Antonio: *Disquisitionem magicarum libri sex.* Venecia, 1625.

Martyr, Peter (Petrus Martyr Anglerius): *Opus epistolarum.* Alcalá de Henares, 1530a.

——: *De orbe novo decades.* Alcalá de Henares, 1530b.

Matienzo, Juan de: *Gobierno del Perú* (1567). Editado por Guillermo Lohmann Villena. París-Lima, 1967.

Maurer, A. A.: «The unity of science. St Thomas and the Nominalists», en *St Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative studies,* 2, pp. 269-291. Toronto, 1974.

Mauss, Marcel: *The gift. Forms and function of exchange in archaic societies* (traducción de *Essais sur le don*). Londres, 1967.

Maxwell, J. F.: *Slavery and the Catholic Church.* Londres, 1975.

Mechoulan, H.: *L'antihumanisme de Juan Ginés de Sepúlveda. Etude critique du «Democrates primus».* París, 1974.

Median, José Toribio: *Historia del tribunal de la Inquisición en Lima.* Santiago de Chile, 1956.

Meek, R.: *Social Science and the ignoble savage.* Cambridge, 1976.

Mémoires de Trevoux: *Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts. De l'Imprimerie de S. A. S. á Trevoux,* 1724.

Menéndez y Pelayo, M.: *Estudios sobre el teatro de Lope de Vega.* Madrid, 1949.

Mercado, Tomás de: *Summa de tratos y contratos.* Sevilla, 1571.

Mersch, E.: *La théologie du corps mystique.* Bruselas, 1944.

Mersenne, Marin: *Questions inoüyes.* París, 1951.

Mesnard, Pierre: *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle.* París, 1951.

Metraux, A.: «Les précurseurs de l'ethnologie en France du XVIe au XVIIIe siècle», *Cahiers d'histoire mondiale,* 1963, 67, pp. 721-738.

Miaja de la Muela, A.: «El derecho "totius orbis" en el pensamiento de Francisco de Vitoria», *Revista española de derecho internacional,* 18, pp. 341-364, 1965.

Miller, H. W.: «Techne and discovery in *On ancient medicine*», *Transactions and proceedings of the American Philosophical Association,* 86, pp. 51-52, 1955.

Miró Quesada, Aurelio: *El Inca Garcilaso y otros estudios.* Madrid, 1971.

Mohrtmann, C.: «Encore une fois: "Paganus"», *Virgiliae Christianae,* 6, pp. 109-121, 1952.

Molina, Alonso de: *Vocabulario en lengua castellana y mexicana.* Méjico, 1571.

Momigliano, A.: *Essays in ancient and modern historiography.* Oxford, 1977.

Monardes, N.: *Diálogo del hierro y sus grandezas y excelencias, con Primera y segunda y tercera parte de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias occidentales que sirven en medicina.* Sevilla, 1574.

Monboddo, Lord (James Burnett): *On the origin and progress of language.* Edimburgo, 1773, 6 vols.

Montaigne, Michel Eyquem de: *Essais de Montaigne* (1571-1592). Maurice Rat, ed. París, 1962.

Montesquieu, Charles de Secondat, barón de: *Ouvres completes,* Roger Caillors, ed. París, 1951.

Moravia, Sergio: *La scienza dell'uomo nel settecento.* Bari, 1978.

Morelli, Cyriaco (Domingo Muriel, SJ): *Rudimenta iuris naturae et gentium libri duo.* Venecia, 1791.

Mörner, M.: *La corona española y los foráneos en los pueblos de Indias en América.* Estocolmo, 1970.

Morse, Ruth (próxima publicación): «Unfit for human consumption. Shakespeare's unnatural foods», en *Shakespeare Jahrbuch.*

Motolinía (Fray Bernardino de Benavente): *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* (c. 1535-c. 1543). Editado por Edmundo O'Gorman. Méjico, 1971.

Muldoon, James: *Popes, lawyers and infidels. The Church and the non-Church and the non-Christian world 1250-1550.* Liverpool, 1980.

Needham, Joseph: *Science and civilization in China.* Cambridge, 1959.

Needam, R.: «Age, category and descent», *Bijdragen tot de taal-, land- ne volkenkunde,* 1966, Deel 122, Anthropologica VIII, pp. 1-35.

Nóbrega, Manual da: *Diálogo a conversao do gentio (1559).* Editado por Serafim Leite. Lisboa, 1954.

——: *Cartas do Brasil e mais escritos.* Editado por Serafim Leite. Coimbra, 1955.

Noonan, John T.: *Contraception. A history of its treatment by Catholic theologians.* Cambridge, Mass., 1966.

North, D. C.: «Markets and other allocation systems in history. The challenge of Karl Polyani», *The journal of economic history,* 6, pp. 703-716, 1977.

Noue, François de la: *Discours politiques et militaires.* Editado por F. E. Sutcliffe. Ginebra, 1967.

Oakley, F.: «On the road from Constance to 1688. The political thought of John Mair and George Buchanan», *Journal of British studies,* pp. 12-31, 1962.

Olmi, G.: *Ulise Aldrovandi. Scienza e natura nel secondo Cinquecento,* en Quaderni di storia e filosofia della scienza, 4. Trento, 1976.

Olschki, L.: *Storia letteraria delle scoperte geografische. Studi e richerche.* Florencia, 1937.

——: «Ponce de León's fountain of eternal youth. A history of geographical myth», *Hispanic American historical review,* 21, pp. 362-385, 1941a.

——: «What Columbus saw on landing in the West Indies», *Proceedings of the American Philosophical Society,* 84, pp. 633-654, 1941b.

Otte, Enrique: «Los jerónimos y el tráfico humano en el Caribe. Una rectificación», *Anuario de estudios atlánticos,* 32, pp. 187-204, 1975.

Oviedo, Gonzalo Fernández de: *La historia general de las Indias, primera parte.* Sevilla, 1535.

——: *Sumario de la natural historia de las Indias.* Editado por José Miranda. Méjico-Buenos Aires, 1956.

Padgen, Anthony: «The 'School of Salamanca' and the 'Affairs of the Indies'», *History of universities,* 1, pp. 71-112, 1981.

——: «Cannibalismo e contagio», *Quaderni storici,* 50, pp. 147-164, 1982.

——: *Francisco Javier Clavigero: an eighteenth-century historian of Mexico.* Leiden, 1983.

——: *The languages of political theory in early-modern Europe.* Cambridge, 1987.

Palafox y Mendoza, Juan de: *Virtudes del indio,* 1650.

Panofsky, E.: *Albrecht Dürer.* Princeton, 1945.

Paracelsus, Aureolus Theophrastus Bombast von Hohenheim: *Opera medico-chemicorum sive paradosorum.* Frankfurt, 1603.

Parker, Geoffrey: *The Dutch revolt.* Harmondsworth, 1979.

Passmore, John: *The perfectibility of man.* Londres, 1970.

Pauw, Cornelius de: *Recherches philosophiques sur les américains.* Berlín, 1770.

Paz, Matías de: *De dominium regum Hispaniae super indos* (1512). Editado por V. Beltrán de Heredia en *Archivum fratrum praedicatorum,* 3, pp. 133-181, 1933.

Penrose, B.: *Travel and discovery in the renaissance, 1420-1630.* Cambridge, 1952.
Pereña, Luciano: *Misión de España en América.* Madrid, 1956.
Pico della Mirandola, y Giovanni Gianfrancesco: *Opera omnia.* Basilea, 1572-1573, 2 vols.
Plamenatz, John: *Man and society. A critical examination of some important social and political theories from Machiavelli to Marx.* Londres, 1963, 2 vols.
Plano Carpini, Ioannes de: *Istoria mongolorum, en Sinica franciscana et relationes Fratrum Minorum saeculi XII et XLV,* 1, Florencia, 1929.
Pocock, J. G. A.: «Verbalizing political acts. Towards a politics of speech», *Political theory,* 1, pp. 27-45, 1973.
——: *Politics, language and time.* Nueva York, 1977.
Polyani, K.: *Primitive, archaic and modern economies. Essais of Karl Polyani.* Editado por G. Dalton. Nueva York, 1968.
Pontano, Giovanni (Joannes Jovianus Pontanus): *Opera omnia soluta oratione composita.* Venecia, 1518, 4 vols.
Popkin, Richard H.: «The pre-Adamite theory in the renaissance», en *Philosophy and humanism. Renaissance essays in honour of Paul Oskar Kristeller.* Editado por E. P. Mahoney, pp. 56-69. Leiden, 1976.
Primera crónica general (1289). Editado por R. Menéndez Pidal. Madrid, 1955, 2 vols.
Prosperi, Adriano: «America e apocalisse. Note sulla 'conquista spirituale' del nuovo mondo», *Critica storica,* 13, pp. 1-61, 1976.
——: «La religione, il potere, le élites. Incontro italospagnoli nell'etá della contrariforma», *Anuario dell Instituto Storico Italiano per l'età moderna e contemporanea,* 29-30, pp. 499-529, 1977-1978.
——: Próxima publicación, «'Otras Indias', propaganda religiosa e azione missionaria della compagnia di Gesù nella seconda met6 dell' 500».
Quine, W. V.: *The ways of Paradox and other essays.* Nueva York, 1966.
Quiroga, Pedro de: *Libro intitulado coloquios de la verdad* (c. 1555). Editado por Julián Zarco Cuevas. Sevilla, 1922.
Randles, W. G. L.: *L'image du sud-est africain dans la littérature européenne au XVI siècle.* Lisboa, 1959.
——: *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIV siècle.* París, 1968.
Recopilación de leyes de los reynos de las Indias. Madrid, 1681.
Renaudet, A.: *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517).* París, 1953.
Ricard, Robert: *La «conquête spirituelle» du Mexique.* París, 1933.
Ricci, Mateo (1552-1610): *Opere storiche.* Editado por Pietro Tacchi Venturi. Macerta, 1911-1913, 2 vols.
Rico, Francisco: «'Laudes litterarum'. Humanismo y dignidad del hombre en la España del renacimiento», en *Homenaje a Julio Caro Baroja,* pp. 895-914. Madrid, 1978.
Robertson, William: *History of America.* Londres, 1817, 13 ed., 4 vols.
Rose, Herbert Jennings: *Concerning parallels. The Frazer lecture.* Oxford, 1934.
Rochefort, Charles: *Histoire naturelle et morale des Isles Antilles de l'Amérique.* Rotterdam, 1658.
Romeo, Rosario: *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquezento.* Milán-Nápoles, 1954.
Rossi, Paolo: *Philosophy, technology and the arts in the early modern era.* Nueva York, 1971.

Rowe, J. H.: «The origins of creator worship among the Incas», en *Essays in honour of Paul Radin*. Editado por Stanley Diamond, pp. 408-429. Nueva York, 1960.

Russell, P. E.: «Fontes documentais castelhanas para a historia da expansao portuguesa na Guiné nos ultimos anos de D. Alfonso», *Do tempo e da historia*, 4, pp. 5-33, 1971.

——: «El descubrimiento de las Canarias y el debate medieval acerca de los derechos de los príncipes y pueblos paganos», *Revista de historia canaria*, 36, pp. 10-32, 1978.

Ryle, Gilbert: *The concept of mind*. Harmondsworth, 1963.

Sahagún, Bernardino de: *Historia general de las cosas de Nueva España* (1547-1562). Editado por Angel María Garibay. Méjico, 1956, 4 vols.

Santa Cruz, Alonso de: *Crónica de los Reyes Católicos* (1550-1552). Editado por Juan de Mata Carriazo. Sevilla, 1951.

Santillán, Hernando de: *Relación del origen y gobierno de los incas* (1533), Biblioteca de autores españoles, 209, pp. 99-149. Madrid, 1968.

Santo Tomás, Domingo de: *Grammática e arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Valladolid, 1560.

Satan: *Les études carmélitaines*. 1948 (sin paginación).

Saunders, A. C. de C. M.: *A social history of black slaves and freedmen in Portugal 1441-1555*. Cambridge, 1982.

Schill, A.: *Giovanni Pico della Mirandola und die Entdeckung Amerikas*. Berlín, 1929.

Schlaifer, R.: «Greek theories of slavery from Homer to Aristotle», *Harvard studies in classical philology*, 47, pp. 165-204, 1936.

Sepúlveda, Juan Ginés de: *J. Genesii Sepulvedae Cordubensis artium et theologiae doctoris, de conuentientia militaris disciplina cum christiana religione dialogus qui inscribitur Democrates*. Roma, 1535.

——: *Apologia Ioannis Sepulvedae pro libro De iustis belli causis*. Roma, 1550.

——: *Libri Aristotelis quos vulgo latini parvos naturales apellant*. Bolonia, 1552.

——: *Joannis Genesii Sepulvedae cordubensis opera*. Madrid, 1780, 4 vols.

——: «Proposiciones temerarias escandalosas y heréticas» en Antonio Marie Fabié, *Vida y escritos de don Fray Bartolomé de Las Casas*, 2, pp. 543-569. Madrid, 1879.

——: *Democrates segundo, o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Editado por Angel Losada. Madrid, 1951.

Serrano y Sanz, Manuel: *Orígenes de la dominación española en América*. Madrid, 1918, 1 vol (interrumpido).

Shklar, Judith K.: *Men and citizens. A study of Rousseau's social theory*. Cambridge, 1985, 2.ª ed.

Silva, Juan de: *Advertencias importantes acerca del buen govierno y administracion de las Indias assi en lo espiritual como en lo temporal*. Madrid, 1621.

Siméon, Rémi: *Dictionnaire de la langue nahuatl ou mexicaine*. París, 1885.

Skelton, R. A.: *Explorers' maps. Chapters in the cartographic record of geographical exploration*. Londres, 1958.

Skinner, Quentin: «Convention and the understanding of speech acts», *The philosophical quarterly*, 20, pp. 118-138, 1970.

——: «Some problems in the analysis of political thought and action», *Political theory*, 2, pp. 277-303, 1972.

——: *The foundation of modern political thought*. Cambridge, 1978, 2 vols.

Solórzano Pereyra, Juan de: *Disputationem de Indiarum jure sive de justa Indiarum occidentalium inquisitione et retentione.* Madrid, 1629-1639, 2 vols.

——: *Politica indiana sacada en lengua castellana de los dos tomos del derecho i govierno municipal de las Indias.* Madrid, 1648.

Sorabji, R.: «Aristotle and the role of intellect in virtue», *Proceedings of the Aristotelian Society,* nueva serie, 74, pp. 107-129, 1974.

Soto, Domingo de: *De iustitia et iure.* Instituto de Estudios Políticos, 1967-1968.

——: *Relectio «De dominio»* (1534). Editado por J. Brufau Prats. Granada, 1964.

——: *Deliberación en la causa de los pobres* (1545). Madrid.

Standen, Hans: *Wahrhaftige Historie und Beschreibung eyner Landtschafft der Wilden, Nacketen, Grimmigen, Menschfresser Leuten, in der Newen Welt Amerika gelegen.* Marburg, 1557.

Stannard, J.: «Dioscorides and renaissance materia-medica», en *Materia Media in the Sixteenth Century,* Analecta medico-historia, 1. Editado por M. Florkin, pp. 1-21. Oxford, 1966.

Stewart, Julian H. (editor): *Handbook of South American Indians.* Nueva York, 1930, 7 vols.

Suárez, Francisco: *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores.* Coimbra, 1613.

——: *Opus de triplici virtute thologica. Fide spe et charitate.* París, 1621.

——: *Disputatio XII. De bello* (1584), en Luciano Pereña, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez.* Madrid, 1954.

——: *Tractatus de legibus ac Deo legislatore (1612).* Editado por Luciano Pereña. Madrid, 1971, 12 vols.

Suárez de Peralta, Juan: *Tratado del descubrimiento de las Indias* (1589). Méjico, 1949.

Sullivan, Robert E.: «The Carolingian missionary and the pagan», *Speculum,* 28, pp. 705-740, 1953.

Tax, S.: «From Lafitau to Radcliffe-Brown: a short history of the study of social organization», en *Social anthropology of North American Tribes,* ed. Fred Eggan. Chicago, 1966.

Tellechea Idígoras, José: «Bartolomé de Las Casas y Bartolomé de Carranza, una página amistosa olvidada», *Scriptorium victoriense,* 6, pp. 7-34, 1959.

——: «Perfil americanista de Fray Bartolomé Carranza OP», *XXXVI Congreso internacional de americanistas.* España, 1964. Actas y memorias, 4, pp. 691-699. Sevilla, 1966.

Texeira da Mota, A.: Próxima aparición, «A entrada de esclavos negros em Valencia de 1445-1482 e a mudança a vía trans-saariana para a vía atlántica», en Mélanges Mauny.

Thevet, André: *Histoire de André Thevet angoumoisin cosmographe du Roy de deux voyages par lui faits aux Indes australes et occidentales, en Le Brésil et les brésiliens par André Thevet.* Editado por S. Laussagnet. París, 1953.

Tooley, M. J.: «Bodin and the mediaeval theory of climates», *Speculum,* 28, pp. 64-83, 1953.

Torquemada, Juan de: *Las viente i un libros rituales i monarchia indiana.* Madrid, 1723, 3 vols.

Torraca, Luigi: «A proposito di un recente episodio di antropofagia», *Atti della Accademia Pontaniana,* nueva serie, 3, pp. 113-125, 1949-1950.

Torres, Diego de: *Relatione breve del P. Diego de Torres della compagnia di Gesú circa e lfrutto che si racoglie con gli Indiana di quel Peru.* Roma, 1603.

Ullmann, Walter: «Some observations on the medieval evaluation of the "homo naturalis" and the "Christianus"», en *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale*, pp. 145-151. Lovaina-París, 1960.
——: *Mediaeval foundations of renaissance humanism*. Londres, 1977.
Valadés, Diego de: *Rhetorica christiana*. Perugia, 1579.
Van Gennep, A.: «Contributions à l'histoire de la méthode etnographique», *Revue de religion*, 1913, 67, pp. 320-338.
Vanegas, Alexio: *Primera parte de las differencias de los libros que ay en el uni-*
Tostado, Alonso de Madrigal, llamado «El Tostado»: *Tostado sobre el Eusebio*. Salamanca, 1507.
Tovar, Juan de: *Manuscrit Tovar (Relación del origen de los Yndios que havitan en esta Nueva España según sus historias)*. Edición de Jacques Lafaye. Graz, 1972.
Tuck, Richard: *Natural rights theories*. Cambridge, 1979.
Tugnolo Pattaro, S.: «La formazione scientifica e il "Discourso naturale" di Ulisse Aldrovadi», en *La scienza a corte. Collezionismo eclettico, natura e immagine a Mantova*. Editado por D. A. Franchini *et al.*, Roma, 1979.
Turnbull, Colin: *The mountain people*. Nueva York, 1972.
Tylor, Edward: *Primitive culture*. Londres, 1871.
verso. Valladolid, 1583.
Vázquez de Menchaca, Fernando: *Illustrium controversarium aliarumque usu frequentium*. Frankfurt, 1668.
Vega, Garcilaso de la , «el Inca»: *Comentarios reales de los incas* (1616). Editado por Angel Rosenblat. Buenos Aires, 1943, 3 vols.
Venturi, Pietro Tacchi: *La vita religiosa in Italia durante la primera etá della compagnia di Gesú*. Roma, 1952.
Veracruz, Alonso de la: *The writings of Alonso de la Veracruz* (c. 1507-1584). Editado por E. J. Burrus. San Luis, 1968.
Vespucci, Amerigo: *Mundus novus* (1505), en *Colombo, Vespucci, Verazzano*. Editado por L. Firpo. Turín, 1966.
Vetancurt, Fr. Agustín de: *Arte de la lengua mexicana*. Méjico, 1673.
——: *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos exemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del nuevo mundo occidental de las Indias*. Méjico, 1698.
Vico, Giambattista, *La scienza nuova*, ed. Fausto Nicolini, en G. B. Vico *Opere*, vol. IV, II, Bari, 1928.
Villoslada, Ricardo: *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria, OP (1507-1522)*. Analecta gregoriana, 14. Roma, 1938.
Vitoria, Francisco de: *Summa sacramentorum Ecclesiae*. Venecia, 1586.
——: *Comentarios de la Secunda Secundae de Santo Tomás* (1534-1537). Editado por V. Beltrán de Heredia. Salamanca, 1932-1952. 6 vols.
——: *De iustitia*. Editado por V. Beltrán de Heredia. Madrid, 1934, 2 vols.
——: *Comentarios al tratado de la ley (I-II, QQ, 90-108)* (1533-1534). Editado por V. Beltrán de Heredia. Madrid, 1952.
——: *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones teológicas* (1527-1541). Editado por Teófilo Urdanoz. Madrid, 1960.
——: *Relectio «De indis»* (1539). Editado por L. Pereña y J. M. Pérez Prendes. Madrid, 1967.
——: *Relecciones de Indios y el Derecho a la Guerra*. Texto latino y versión al español por el Marqués de Olivert (1928).

Vivanti, Corrado: «Alle origini dell'idea di civilitá. Le scoperte geografiche e gli scritti di Henrí de la Popelinière», *Rivista storica italiana,* 74, pp. 225-249, 1962.
Vives, Juan Luis: *Opera omnia.* Valencia, 1785, 8 vols.
Voltaire, F. M. A. de: *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1754). Editado por R. Pomeau. París, 1963.
Walbank, F. W.: *A historical commentary on Polybius.* Oxford, 1957. 3 vols.
Walker, D. P.: *The ancient theology.* Londres, 1972.
Warren, F. B.: *Vasco de Quiroga and his pueblo-hospitals of Santa-Fe.* Washington, 1963.
Weill, Edouard: «De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie», *Revue historique,* 212, pp. 209-231, 1954.
Weill, Raymond: *Aristotle et l'histoire.* París, 1960.
Wilks, M.: *The problem of sovereignty in the late middle ages.* Cambridge, 1964.
Winch, Peter: «Understanding a primitive society», en *Religion and understanding.* Editado por D. Z. Phillips. Oxford, 1967.
Wokler, Robert: «Perfectible apes in decadent cultures. Rousseau's anthropolgy revisited», *Daedalus,* 107, pp. 107-114, 1978.
Wood, William: *New England's prospect. A True lively and experimental description of the part of America commonly called New England.* Londres, 1634.
Ybot Léon, A: «Juntas de teólogos asesoras del estado para Indias 1512-1550», *Anuario de estudios americanos,* 5, pp. 397-438.
Zavala, Silvio: *De las islas del Mar Océano. Del dominio de los Reyes de España sobre los Indios.* Méjico, 1954.
Zorita, Alonso de: *Historia de la Nueva España* (1585). Editado por Manuel Serrano y Sanz. Madrid, 1909.
——: *Breve y sumaria relación de los señores de la Nueva España* (c. 1570). Editado por Joaquín Ramírez Cabañas. Méjico, 1963.
Zurita, Fernando: *Theologicarum de indis quaestionum.* Madrid, 1586.

Indice de materias

Aarón, 235
Abrahán, 130
Acosta, José de, 35, 109, 115, 146, 150, 175, 190, 197, 201-264, 265, 270, 274
Adán, 45, 172, 178, 210, 223, 248
Alfonso V, rey de Portugal, 54
Ailly, Pierre de, 119
Albertus Magnus (Alberto Magno, obispo de Ratisbona), 42, 44, 129
Aldrete, Bernardo, 241, 243
Aleandro, Girolamo, 40
Alejandro VI, papa, 53, 55, 64, 101, 151
Almain, Jacques, 67
Anchieta, José de, 243
Apolonio de Rodas, 172
Aquino, Santo Tomás, 35, 43, 46, 66, 68, 69, 76, 77, 79-83, 93, 96, 97, 128, 161, 173, 177, 178, 180, 182, 186, 190, 191, 193, 199, 202, 247
araucanos, 224
arauakos, 38, 46, 47, 119, 123, 134, 235, 236
Arcos, Miguel de, 98, 102
Aristóteles, 37, 38, 45, 48, 66, 67-77, 81, 84, 85, 89, 94, 101, 104, 105, 107-8, 110, 116, 117, 126, 129, 131, 133, 135, 137, 138, 140, 141, 143, 147, 150, 155, 158, 160, 162, 164, 172, 173, 174, 176, 177, 179, 180, 184, 186, 191, 198, 207, 208, 209, 217, 222, 223, 224, 241, 246, 254, 255, 267
Arriaga, Pablo José de, 146, 214
Agustín, San, 40, 106, 163, 186, 210, 239, 254
Austin, J. L., 160
aztecas, 38, 91, 106, 111, 114, 115, 121, 123, 130, 131, 134, 166, 175, 184, 188, 189, 197, 214, 221, 224, 226, 228, 235, 239, 251, 252, 253, 254, 256, 257, 260

Báñez, Domingo, 138, 148
bárbaros, 34, 35-49, 58, 66, 75, 77, 81, 86, 91, 100, 102, 104, 105, 106, 114, 116, 118, 121, 123, 124, 126, 129, 131, 133, 138, 141, 142, 148, 149, 161, 163, 166, 171, 174, 175, 177-189, 190, 193, 194-5, 202, 205, 207, 215, 216, 219, 220, 221-7, 228, 230, 231, 233, 235, 238, 239, 247, 249, 253, 254, 255, 256, 257, 260, 261, 262
Bartolus, 26
Bataillon, Marcel, 156
Bayle, Pierre, 24, 264
Beattie, James, 246
Beda, el Venerable, 183, 226
Bernardo, San, 226
Bertonio, Ludovico, 146, 240

Boas, Frantz, 25
Bodino, Juan, 97, 143, 192, 193
Bossuet, Jacques-Bénigne, 266, 270
Botero, Giovanni, 106, 230, 237, 262
Boulanger, Nicole Antoine, 265
Brosses, Charles de, 245, 268, 273, 274
Brunetti, Cosimo, 92, 235
Bruno, Giordano, 45
Buffon, Georges-Louis Leclerc, conde de, 262

Cabello Valboa, Miguel, 241, 249
Ca'da Mosto, Alvise da, 30, 85
Caín, 121
Cajetan, Tommaso de Vio, 64
caníbales, canibalismo, 30, 47, 97, 118-126, 129, 134, 142, 224, 237, 238
Cano, Melchor, 51, 92, 94, 137, 150-1, 152, 155, 157-8, 160, 161-2, 176, 202
Cardano, Girolamo, 45
Carneades, 22
caribes, 30, 47, 119, 222; *véase también* caníbales
Carranza, Bartolomé de, 151, 155, 170, 202
Carrera, Fernando de, 232-3
Casas, Bartolomé de Las, *véase* Las Casas, Bartolomé de
Cassirer, Ernst, 270
Celaya, Juan de, 93
Centeau, Michel de, 270
Cesalpino, Andrea, 44-5
Carlos V, rey de España y Sacro Emperador Romano, 51, 59-60, 99, 100, 151, 152, 156, 162
Charron, Pierre, 110
chichimecas, 113, 121, 127, 175, 215, 225, 230, 254, 257
chiriguanes, 222, 225
Crisóstomo, San Juan, 69, 215
chuncos, 222
Cicerón, 40, 42, 48, 112, 194, 198
Cieza de León, Pedro, 236
Ciruelo, Pedro, 235
Clavigero, Francisco, 261
Colón, Cristóbal, 31, 55, 56, 60, 85, 115, 119
Condillac, Etienne Bonnot de, 178
Córdoba, Antonio de, 217
Cortés, Hernán, 90, 91, 106, 123, 175-6
covada, 144, 235
Covarrubias, Diego de, 75, 114, 117, 137, 152, 155, 156, 217
Covarrubias, Sebastián de, 175
Crockaert, Peter, 67, 93
Cruz, Francisco de la, 203, 234
Cuevas, Domingo de, 135, 152

Damasceno, San Juan, 231
d'Avity, Pierre, 262
de Witt, Johan, 122
Deza, Diego de, 53
Diderot, Denis, 27
Diodoro de Sicilia, 172, 178
ley divina, 100-1, 216
Durán, Diego, 141-2
Durero, Albrecht, 132
educación, *véase* habituación
encomienda, 60, 61, 63, 64, 78, 152, 203

Epifanio, San, 237
Erasmo, Desiderio, 67, 93, 155, 161, 162
Estienne, Henri, 262
Evémero, 232
Eusebio de Cesárea, 41, 48

Feijoo, Benito Gerónimo, 259
Fenario, Juan de, 93
Fernando II, rey de Aragón, 53, 54, 56, 60, 64, 76, 80, 81
Fernández de Oviedo, Gonzalo, *véase* Oviedo, Gonzalo Fernández de
Florentinus, 69
Fortenbaugh, W. W., 164
Foucault, Michel, 21
Frazer, J. G., 273

Gadamer, Hans Georg, 27
Gente, Pedro de, 62, 250
Garimberto, Girolamo, 234
Geertz, Clifford, 97
Gerald de Gales, 105
Gilberti, Maturnino, 214, 242
Giovio, Paulo, 155, 190
Gómara, Francisco López de, 90
Granvelle, Antoine Perrenot, 156, 161, 162

Gregorio, Gil, 77-9, 81, 85, 89, 97, 134
Gregorio el Grande, 41, 177, 183, 228
Grocio, Hugo, 22, 262, 267

habituación, 80, 141-148, 183, 191, 194, 197, 217, 218, 219
Hale, Mathew, 258
Ham, 69, 255
Hanke, Lewis, 171
Harris, Marvin, 123
Hawthorn, Geoffrey, 26
Helmont, Mercurius von, 179
Hermes, Trimigistus, 176
Herodoto, 206, 235, 257
Herrera, Antonio de, 90
Heylyn, Peter, 262
Hinojosa, Ortiz de, 243-4
Hipócrates, 191
Hobbes, Thomas, 109, 258
Homero, 185, 266
Hosio, Estanislao, 231
Hoyos Santillana, Ignacio de, 245
Huet, Pierre Daniel, 269
humana, ley, 78, 183
humano, sacrificio, 118, 121, 129, 130, 134, 198-9
Humboldt, Alexander von, 207
Hume, David, 270

incas, 38, 91, 106, 108, 111, 114, 115, 131, 134, 175, 184, 188, 189, 197, 214, 221, 226, 234, 235, 239, 251, 253-4, 256, 260
iroqueses, 120
Isabel I, reina de Castilla, 53-4, 56, 57, 58-60, 64
Ismael, 255
Isidoro de Sevilla, San, 40, 119, 253
ius naturae, véase ley natural

Jafet, 255, 256
Jenofonte, 172
Jerez, Francisco, 90
Jerónimo, San, 233
Juan, San, 41

Kircher, Athanasius, 271
Kuhn, Thomas, 25, 262-274 *(passim)*

La Condamine, Charles de, 242
Lactancio, 40, 211, 212
Lafitau, Joseph-François, 24, 241, 245, 260, 263, 264
Landa, Diego de, 225
La Perère, Isaac de, 44
La Popelinière, Henri de, 180
Las Casas, Bartolomé de, 24, 46, 54, 58, 62-3, 68, 74, 79, 80, 81, 85, 90, 109, 115, 116, 122, 129, 130, 138, 145, 146, 150, 152-3, 156, 169-210, 201, 210, 213, 215, 219, 222, 224, 226, 233, 237, 239, 254
Ledesma, Martín de, 58, 138, 152
Lefèvre d'Etaples, Jacques, 93
Leibnitz, Gottfried Wilhelm, 192, 249, 270
Le Roy, Louis, 115, 182
Léry, Jean de, 91, 228, 243
lex humana, véase ley humana
Loaysa, Alfonso de, 56
Loaysa, Gracía Jofré de, 134, 142
Locke, John, 132, 246
López, Gregorio, 259
López, Luis, 203, 234
López de Gómara, Francisco, *véase* Gómara, Francisco López de
López Mendel, Tomás, 123, 244
Losada, Angel, 171, 273
Lovejoy, Arthur O., 82
Licurgo, 143, 196
Lisanias, 195

Macrobio, 196
Maffei, Giovanni, 147
Magallanes, Fernando, 31
Magog, 255
Mair, John, 65-67, 68, 89, 93, 162, 263
Maldonado, Juan, 133
Malinowski, B., 273
Mandeville, John, 29, 228
Manuzio, Aldo, 155
Martyr, Peter (Anglerius), 41, 82, 90, 118
Matienzo, Juan de, 70
mayas, 123, 134, 225, 228
Médicis, Cosme de, 132
Mendieta, Gerónimo de, 201
Mercado, Fray Tomás, 76
Mersenne, Marín, 182

Mesa, Bernardo de, 77, 79-80, 81, 89, 97, 135, 138
Mexía de Ovando, Pedro, 224
Miclá, 235
Minaya, Bernardino de, 147
Molina, Alonso de, 37
Molina, Luis de, 92, 202
Monardes, Nicolás, 132
Monboddo, Lord (James Burnet), 267
Montaigne, Michel Eyquem de, 22, 82, 122
Montesinos, Antonio de, 55, 60, 62, 64
Montesquieu, Charles de Secondat, barón de, 131, 266
Montezuma, 90, 166
Moscoso, Alvaro, 156
Moisés, 146, 235
Motolinía, Fray Toribio de Benavente, 106, 112, 114
moxos, 222
ley natural, 78, 82, 83, 93-8, 101, 107, 110, 113, 115, 117, 123, 125, 128, 130, 131, 141, 142, 143, 146, 148, 149, 150, 158, 183, 218, 220, 238
esclavitud natural, 23, 27, 51-87 *passim,* 101, 107, 117, 135, 138, 140, 148, 150, 158, 160, 163, 164, 166, 174, 184, 185, 216, 217, 223

Nicolás V, papa, 54
Nemrod, 105
Noé, 49, 70
Nóbrega, Manuel da, 111, 121, 213, 243

O'Croveley, Pedro Alonso, 29
O'Gorman, Edmundo, 171
Oliván, Martín de, 161
otomíes, 215, 225
Ovando, Nicolás de, 59
Oviedo, Gonzalo Fernández de, 31, 32, 47-8, 65, 83, 90, 172, 190, 207, 235, 237

Páez de Castro, Juan, 167
Palacios Rubios, Juan López de, 80-7, 89, 90, 97, 135, 145, 148, 162
Palafox y Mendoza, Juan de, 108
Paracelso, 44, 45
Pablo III, papa, 141
Pablo, San, 84, 148, 180
Pauw, Cornelius de, 122
Paz, Matías de, 80
Peña, José de la, 138, 153, 176, 177, 222
Felipe II, rey de España, 51, 72
Felipe III, rey de España, 74
Pico della Mirandola, Giovanni y Gianfrancesco, 47, 82
Pigafetta, Anonio de, 31
Pío, Alberto, príncipe de Carpi, 155
Pizarro, Francisco, 91
Pizarro, María, 203
Platón, 40, 48, 69, 174
Plauto, 163
Plinio, 29, 118, 173, 206
Pocock, J. G. A., 181, 195
Polibio, 57, 205
Pomponazzi, Pietro, 155
Ptolomeo, 66
Ptolomeo de Lucca, 77
Puffendorf, Samuel, 22, 149

Quetzalcoatl, 65, 196
Quevedo, Juan de, 68, 90
Quintiliano, 103, 246
Quiroga, Pedro de, 210
Quiroga, Vasco de, 62

Radcliffe-Brown, A. R., 273
Ramírez, Francisco, 246
Regnault, Robert, 206
Ricci, Mateo, 221
Río, Martín del, 45
Robertson, William, 22, 262
Rousseau, Jean Jacques, 178, 265, 267, 268

Santillán, Hernán de, 108
Santo Tomás, Domingo de, 246
Satán, 141, 234, 235, 236, 239, 259
Saturno, 196
Séneca, 112
Sepúlveda, Juan Ginés de, 153, 155-167, 169, 170, 172, 181-3, 184, 187, 189, 198-199
Sforza, Galeazzo Maria, 122
Sem, 255
Silva, Juan de, 147
Smith, Adam, 22, 270

Solón, 196
Solórzano Pereyra, Juan de, 223, 257, 258, 259
Soto, Domingo de, 51, 57, 86, 92, 101, 102, 107, 110, 126, 138, 142, 144, 145, 148, 152, 153, 170, 171, 183, 188, 202, 217, 218
Standen, Hans, 121
Standonck, Jeam, 67
Estrabón, 42
Suárez, Francisco, 52, 92, 138, 149, 202
Suárez de Peralta, Juan, 234

Tácito, 195
tepanecas, 224
Tertuliano, 119
Testera, Jacobo de, 111, 112
Teodosio, 197
Teofrasto, 207, 208
Thevet, André, 91, 115, 243
Tomás de Jesú (Diego de Avila), 261
Tornielli, Agostino, 257
Torquemada, Juan de, 90, 144, 201
Torres, Diego de, 240
Tovar, Juan de, 249, 256
tucapel, 224
Tuck, Richard, 22
tupinambas, 115, 121, 123, 213, 228, 258
Tylor, Edward, 228

Ulises, 118
Ullmann, Walter, 41, 96

Valadés, Diego de, 229, 239, 251
Valdés, Fernando de, 156
Vanegas, Alexio, 233
Vega, Bartolomé de la, 171
Vega, Garcilaso de la, 106, 197, 226, 252
Veracruz, Alonso de la, 140
Vespucio, Américo, 31, 68
Vetancurt, Agustín de, 250
Vico, Giambattista, 265, 273
Vigué, Bernardino de, 59
Virgilio, 196
Vitoria, Diego de, 156
Vitoria, Francisco de, 26, 48, 52, 58-9, 92-3, 96, 98-118, 123-141, 147-152, 157-162, 173, 174, 185, 190, 197, 202, 209, 216, 217, 219, 236, 274
Vitruvio, 178
Vives, Juan Luis, 162, 179, 246
Voltaire, François-Marie, Arouet, 139, 270, 273
Vossius, Isaac, 262

Weill, Edouard, 113
Winch, Peter, 161
Wood, William, 240

xiximes, 121, 126, 247

yscayingos, 222

Zorita, Alonso de, 32
Zuazo, Alonso de, 32
Zumárraga, Juan de, 59
Zurita, Fernando, 244